

Theologische Auslegung
der
Johanneischen Schriften

von
D. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Zweiter Band.

Das Evangelium von Kapitel 9 und die Briefe.

*Aus dem handschriftlichen Nachlasse
des Verfassers*

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel.

Jena,
Friedrich Luden.
1845.

Theologische Auslegung

Johanneischen Schriften

D. Johann Otto Hermann

Lehrer der Theologie an der Universität zu Bonn

Verlag von J. Neumann, Neudamm

Preis 1 Rthlr. 10 Schillinge

Bei der Expedition von K. O. H. und die Briefe

aus dem benedictinischen Archiv

des 17. Jahrhunderts

herausgegeben

von

Karl Julius Kimmel

Lehrer der Theologie an der Universität zu Bonn

Verlag von J. Neumann, Neudamm

Preis 1 Rthlr. 10 Schillinge

Bei der Expedition von K. O. H. und die Briefe

aus dem benedictinischen Archiv

des 17. Jahrhunderts

herausgegeben

Theologische Auslegung
der
Johanneischen Schriften

von
D. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Zweiter Band.

Das Evangelium von Kapitel 9 und die Briefe.

*Aus dem handschriftlichen Nachlasse
des Verfassers*

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel.

Jena,
Friedrich Luden.
1845.

Theologische Auslegung

Johnnischen Schriften

D. Ludwig H. Oetlingers

Die Evangelien von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes
in der Uebersetzung von J. G. Oetlingers
mit einer Einleitung und Anmerkungen
von J. G. Oetlingers

Erst Johann Kimmel
Herausgeber
von

Leipzig
Johann Kimmel
1845

V o r r e d e.

Für die Fortsetzung und Vollendung der von *Baumgarten - Crusius* begonnenen Auslegung der Johanneischen Schriften, deren erster Theil die erste und letzte grössere exegetische Arbeit des als Schriftforschers hochberühmten Mannes gewesen ist, wurden dem Unterzeichneten von der verehrlichen Verlags-handlung die betreffenden Papiere von zweierlei Art ausgeliefert. Bis zum Anfang der Leidensgeschichte nämlich hatte der Verewigte noch für Druck und Herausgabe so gearbeitet, dass es höchstens einer erneuten Durchsicht und der Hinzufügung der Noten, die gänzlich fehlten, bedurft hätte. Ausserdem hatte sich sein vollständiges, offenbar neues, für Vorlesungen nur einmal (Sommer 1842) be-

nutztes Collegienheft vorgefunden, welches er mit um so hingebenderem Fleisse ausgearbeitet hatte, je verwandter seine eigene Natur der jenes Evangelisten der Liebe war. Daher hatte auch „der Johannes von *Baumgarten-Crusius*“ besonderes Ansehn bei den Studierenden; diese Vorlesungen galten für die vorzüglichsten des ganzen Cursus, wie er sich in der letzten Zeit denselben gebildet hatte. Und eben weil die Johanneischen Idee'n so viele verwandte Saiten in ihm berührten, weil er aber auch selbst ihrer Tiefe und Schönheit so sinnig nachgegangen war, dass er denselben in seiner Auslegung grössere Verklärung zu leihen vermochte als vielleicht irgend ein Anderer; ebendarum hatte er es hier auf Johanneischem Grund und Boden natürlich nicht über sich gewinnen können, auch nur einen Schritt breit von demselben durch die neuere Kritik sich entreissen, geschweige die Authentie einer dieser Schriften sich nehmen zu lassen. Gewiss würden auch die neuesten Zweifel der Tübinger Schule, obwohl von ihrem Meister vorgetragen, ihn nicht bewogen haben, von dem Allgemeinen seiner Ueberzeu-

gung abzugehen, wenn es gleich nie seine Art war, dergleichen ängstlich fern zu halten oder vornehm zu ignoriren. Nur wo die Kritik in Frivolität oder in ein absprechendes, unwissenschaftliches, dem Evangelium und seiner Herrlichkeit bedrohliches Wesen umschlug, fühlte sich seine Pietät verletzt, und der milde, sanfte Mann hatte dann für solche selbstvermessene Verirrungen wohl auch ein hartes Wort. So wird man ihn auch hier wieder finden; und wer ihn im Leben liebte, dem wird das freundliche Bild des Entschlafenen aus diesem Buche in frische Erinnerung treten.

Jene erste Aufzeichnung nun hat der Herausgeber geradezu wiedergeben zu müssen geglaubt, ohne aus dem für die Vorlesungen bestimmten Hefte Etwas bei zumischen; dieses selbst ist dann mit älteren und neueren Nachschriften, aus denen bisweilen eine von *Baumgarten-Crusius* bei'm Vortrage hinzugegebene Erläuterung oder Ergänzung entlehnt werden konnte, verglichen worden. Das in Klammern Eingeschlossene und in einzelnen Noten Gegebene konnte um so unbedenklicher eine Stelle

finden, da es der Herausgeber genau an das im Texte Vorliegende angeschlossen hat, und weil es gut dünkte, bisweilen die angeführten oder von *Baumgarten-Crusius* wenigstens gemeinten Ausleger in eigenen Worten ihre Ansicht weiter ausführen zu lassen.

Jena, im Februar 1845.

Kimmel.

Das Wunderereigniss Kap. 9 ist wieder nur um der *Reden* willen mitgetheilt worden, welche sich daran geknüpft haben sollen. So läuft diese Erzählung eigentlich bis 10, 18 fort. Die Sache geht durch mehrere Tage hin. Alles ist in der Weitschweifigkeit des gewöhnlichen Erzählungsstiles gehalten, welche wir so oft bei Johannes finden. Die einzelnen Umstände werden nachlässig hinzugebracht V. 8, 14. Die *Idee* ist, und so schliessen sich die Reden an: wie das Volk durch seine Meister nicht gefördert, nur verstimmt, misgeleitet, für ihre beschränkten und herrschsüchtigen Absichten gemisbraucht worden sei.

V. 1. Παράγων — gewiss eben jetzt beim Hinweggehen aus dem Tempel. Kranke und Bittende (V. 8: προσαιτῶν) lagerten am Fusse des Tempelberges AG. 3, 2. Die Frage der Jünger V. 2: „Wer hat gesündigt, dieser oder seine Aeltern, dass er blind geboren worden ist?“ könnte leicht nicht als eigentliche Frage, sondern als Behauptung genommen werden: hier sei doch gewiss nicht seine Schuld, sondern eine Schuld der Aeltern vorhanden. Und vielleicht bezögen sich dann die Worte auf Etwas, was Jesus zu ihnen einmal gesprochen hätte, gegen falsche, übertreibende Anwendungen der Gesetzesstellen: Exod. 20, 5. Deut. 5, 9. Dass schwere Uebel Sündenstrafen seien, setzt der jüdische Volksglaube in den Jüngern voraus. Aber nimmt man die Frage eigentlich, so kann die Annahme einer eigenen Schuld bei dem, welchen sie selbst blindgeboren nennen, in keinem Falle auf einen

Zustand der Präexistenz (*Cyrill., de Wette*) oder Seelenwanderung (*Beza, Grotius*) bezogen werden — dazu hat die Rede einen zu palästinensischen Klang —; sondern es wird hier entweder die Meinung zu suchen sein, dass auch vorhergeschehene Sünden bestraft würden, oder die, dass die Ungeborenen an den mütterlichen Sünden thätig Theil nähmen. Bei der zweiten Auffassung würde freilich das οὗτος ἢ οἱ γονεῖς keinen rechten Gegensatz bilden.

In der Antwort Jesu V. 3 ist das οὕτε — οὕτε u. s. w. nicht historisch gesagt, sondern der Sinn ist nur, dass im Unglücke des Menschen kein Grund liege, das Eine oder das Andere anzunehmen. „Sondern (nämlich τυφλὸς ἐγεννήθη), damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden,“ d. i. sichtbar (nicht: anerkannt) werden. Man hat nicht nöthig, den Sinn dieser Worte irgend zu beschränken (wie, dass ἵνα nur den Erfolg bedeutete). Ob nun ἔργα τοῦ θεοῦ hier schon die bestimmte Beziehung auf das haben, was an dem Menschen geschehen sollte (das Hervortreten göttlicher Kräfte zur rechten Zeit), oder überhaupt die Plane Gottes bedeuten; die Idee des Satzes ist ja sicher und klar, dass die menschlichen Lebensgeschicke oft in keinem deutlichen Zusammenhange mit Verdienst oder Schuld stehen, sondern der göttlichen Vorsehung, dem tieferen Zusammenhange der Dinge der Welt angehören. Also hier wie Luk. 13, 1 ff. spricht Christus gegen die jüdische Art, aus den Geschicken der Menschen ihr Leben, ihre Gesinnung zu deuten.

Nun folgt V. 4 und 5: er sei bestimmt, die Werke Gottes zu vollbringen und zwar ununterbrochen. Denn Beides hat Bedeutung ἐμέ und ἕως —, dieses, weil ja Sabbat war, so dass die Stelle der oben 5, 17 sinnesverwandt ist. Ἔργα τοῦ πατρὸς sind entweder des Vaters Werke, an denen er Theil nehme, oder Werke seiner Art, seines Sinnes (5, 19. 6, 28). Diejenigen, welche ἡμᾶς (*Paulus*) statt des gewiss ursprünglichen und mit Recht in den gewöhnlichen Text recipirten

ἐπεὶ lesen, nehmen jenes wohl aus der allgemeinen, sprüchwörtlichen Anwendung der Stelle. — Aber diese findet nun wohl nicht Statt. Denn *Tag* und *Nacht* kann unmöglich hier *Leben* und *Tod* bedeuten. Es läge etwas Fremdes, ja Heidnisches in den Worten, und insbesondere der Person Jesu Christi, auch und ganz vorzüglich nach der Johanneischen Auffassung, würde die Rede völlig unangemessen sein, da nach dieser im *Tode* Jesu die rechte Geistesnacht erfolgt. Dieses: „Nacht, da Niemand wirken kann,“ müsste man dann als einen gangbaren Volksspruch ansehen, welchen sich Jesus angeeignet hätte. Noch weniger können die Worte von gewöhnlicher Tag- und Nachtzeit verstanden werden [*Paulus*].

Doch das Folgende V. 5 zeigt deutlich, von welchem Tage die Rede ist. Jesus bezeichnet die Zeit, in welcher er bei den Menschen ist, in welcher die Welt, die Menschheit das *Licht*, das Gottesheil schaut. Aehnlich *Tholuck* und *Olshausen*, jedoch erkennen Beide in jenen Ausdrücken einen Doppelsinn an. V. 5 giebt somit eine Steigerung zu dem Vorausgehenden: Ja durch mich ist es gegenwärtig grosser, voller Tag. Ἐρχεται νύξ steht also der Zeit unmittelbarer Gotteswirkungen oder des Heiles entgegen. Οὐδείς überhaupt nicht Einer oder (impersonal gesprochen) er nicht. „So lange ich in der Welt bin (εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ, 17, 11), bin ich das Licht der Welt,“ das Tagesgestirn, heilbringend, gotteswirksam. Also ist das *Licht* (anders 8, 12) hier das Heilverleihende; dieses aber wohl nicht mit Beziehung auf das Uebel, welches geheilt werden sollte [*de Wette, Kühnöl*].

Die Heilung nun V. 6 u. 7 wird so ausgeführt, wie Mark. 7, 33 ff. 8, 23 ff. Ein natürlicher Hergang soll in diesen Darstellungen gewiss nicht erzählt werden: dafür war ja auch der Eingang hier V. 4 f. nicht geeignet, und was wäre dieses für ein natürlicher Hergang gewesen? Es muss eine solche Tradition Statt gefunden haben von der gewöhnlichen Art Jesu zu

heilen, anknüpfend an gemeines, äusserliches Mittel, in der Absicht, glaubten die Jünger, das Wunderbare zu verhüllen. Und in diesem Sinne erzählt Markus diese Erscheinungen. Hier bei Johannes wird es wohl hervorgehoben als reine materielle Thätigkeit, auf welcher die jüdische Anklage wegen Sabbatsverletzung beruhte. Speichel, Teig, Wasser waren gangbare Dinge im Volke, um gewöhnliche Augenübel zu heilen. S. *Wetstein* zu Markus und zu uns. Stelle. Auch die Quelle Siloa wird nicht ohne Bedeutung erwähnt. Es war von Alters her der heilige Quell, schon durch die Nähe des Tempels, und natürlich knüpften sich hieran Meinungen und Sagen von wunderbaren Erfolgen an demselben. Die *κλυμβήθρα* von Siloa ist erst in der christlichen Topographie aus unserer Stelle bekannt geworden. Wahrscheinlich durch Verbesserung aus dem allgemein Bekannten ist unten V. 11 oft nur *εἰς τὸν Σιλωάμ* gelesen worden (*Lachmann*). Dann müsste auch hier so stehen. — Das *ὁ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος* ist auffallend, aber nach allen äusseren Gründen und Zeugen ächt. Der Schriftsteller findet im Namen eine bedeutende Beziehung; wiewohl nicht gerade auf *dieses* Ereigniss (ob nun Christus oder der Hülfesuchende verstanden werde), sondern auf die Kraft des Wassers: gehe an das Wasser, das den Heilsnamen führt (gottgesandt, gottgegeben). Sprachlich lässt sich übrigens die Uebersetzung vollkommen rechtfertigen.

Nun die ausführliche Erzählung, zuerst V. 8—12 von dem, was im *Volke* über das Ereigniss gemeint worden sei. Nachdem der Geheilte von der Person Jesu gesprochen hatte, ist kein Zweifel mehr da bei jenem, vielmehr Verlangen nach ihm. Denn gewiss ist die Nachfrage V. 12 nicht hinterlistig. *Οἱ θεωροῦντες* — *ὅτι* — es konnten ihn Viele gesehen haben, denn er zeigte sich als Bittender überall ¹⁾.

1) *Προσαίτης* nämlich liest die neuere Kritik seit *Griesbach*.

V. 10. Ἀνοίγεσθαι ὀφθαλμούς ist im alten Stil die allgemeine Bezeichnung von Blindenheilung, ohne dass die Art des Uebels und die Weise der Heilung damit ausgedrückt werden soll. Vrgl. unten 10, 21. 11, 37. (2 Reg. 6, 17. 20. Es. 42, 7.) Die altkirchliche Auffassung des Ereignisses ist bekannt: nicht einmal das *Organ* habe der Mensch besessen, wobei dann der *πηλός* Genes. 2. seine Deutung erhielt. War dieses Thorheit, so bekennen wir sie lieber zu sehen als den Frevel in der Behandlung dieser Erzählungen. Das ἀναβλέπειν V. 11, 15 und 18 wechselt ab mit dem ἔρχεσθαι βλέποντα (V. 7), und steht sehr uneigentlich bei dem Blindgeborenen.

Diejenigen, welche ihn zu den Pharisiäern führen V. 13, mögen dieselben sein mit den Vorigen. Aber es geschieht eben darum nicht als Anklage, denn von der Sabbatsverletzung ist erst im Folgenden die Rede. Und es ist auch nicht das Synedrium, sondern die *Pharisäer* sind genannt; diese, weil sie sich berufen erachteten, alle auffallenden Erscheinungen im Volksleben zu beurtheilen.

Wäre übrigens V. 14 derselbe Sabbat gemeint mit 7, 37, so würde die Masse des Erzählten bis 10, 21 doch zu gross sein für einen Tag. Und in jenem Falle würde sich hier diese Zeitbestimmung gar nicht finden.

V. 16. Hier sehen die Pharisiäer nicht blos, wie die Juden 5, 11 ff., vom Wunderbaren ab, indem sie nur die Sabbatsverletzung durch eine äusserliche Thätigkeit festhalten: sondern der eine Theil von ihnen *leugnet* das Wunder, weil es im Widerspruche mit dem Gesetze stehen müsste (Deut. 13, 1 ff.). Aber der andere Theil folgert aus dem Wunder, dass nichts Gesetzwidriges geschehen sein könne. An dieses Urtheil, als das gewöhnliche Urtheil des Volkes, schliesst

So auch Scholz, Lachmann und Hahn. Nur Kühnöl unter den Erklärern hält es mit der rec. τυφλός, die äusserlich weniger beglaubigt und Correctur ist.

sich der Geheilte an (V. 25, 30 ff.). Der Zweifel und Gegensatz, welcher sich hier ausspricht, hat von jeher beim Wunderglauben Statt gefunden: ob das Wunder durch die Sache oder Person beglaubigt, oder im Gegentheil diese durch das Wunder bewährt werden solle? *Ἐκ τῆς θεοῦ* (7, 29) hier: mit göttlicher Kraft handelnd. *Ἀμαρτωλός* ist ein Gesetzesverletzer; so dass also jene zweifelten, ob ein Sabbatgesetz dieser Strenge oder dieses Umfanges bestehe. *Σχίσμα*, wie nach 7, 43 ein solches im Volke entstanden sein soll.

Die Frage V. 17: „was sagst du darüber, oder in Beziehung darauf, dass er dich sehend gemacht hat?“ soll wohl die Möglichkeit herbeiführen, einen natürlichen Hergang anzunehmen. Dann vereinigten sich beide Parteien. Der *Prophetenname* ist hier gleichbedeutend dem V. 16 *παρὰ θεοῦ* (vgl. *ἔληλυθὼς ἀπὸ θεοῦ* 3, 2). Im Volke wurden ja den Propheten immer Wunderkräfte zugeschrieben. Erst weiterhin und auch hier vielleicht nicht mit klarer Einsicht (V. 36) geht dem Menschen eine höhere Meinung bei von der Person Jesu. Es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, dass beim Johannes, abgesehen von den Ueberzeugungen *Einzelner*, der Prophetenglaube das Höchste in der Volksmeinung ist; in Galiläa (6, 15) ist es der Glaube an die königliche Würde Jesu. Oder soll hier jenes Bekenntniss, dass Jesus Prophet sei, nur als Beweis der Scheu vor dem jüdischen Beschlusse dastehen, welcher V. 22 erwähnt wird?

V. 18—23. Die *Ἰουδαῖοι* sind ohne Zweifel dieselben, wie vorher. Jetzt wollen sie den Thatbestand umstossen: der Mensch sei nicht geheilt worden, er sei kein Blindgewesener. *Ἔως οὗτου* — die folgende Zeit nicht ausschliessende Formel. *Οὐκ ἐπίστευσαν* — hat mehr die Bedeutung, dass sie erklärt hätten, nicht glauben zu können, bis dass sie seine Aeltern gerufen hätten.

Drei Fragen nun werden V. 19 eingeführt, auf

deren erste und zweite allein eine Antwort von den Aeltern gegeben wird. Die dritte weisen sie V. 21 von sich ab. *Πῶς — ἢ τίς* — das Zweite ist dem Ersten zufolge hypothetisch zu fassen: *wie* er u. s. w., oder ob ihn etwa Jemand sehend gemacht habe? Das *ἡλικίαν ἔχειν* (Ephes. 4, 13) ist wohl nicht vom reifen Alter überhaupt, sondern vom Alter zu verstehen, in welchem man vor Gericht stehen konnte.

V. 22. *Ταῦτα* wird durch V. 23 erklärt: „Weil sie sich vor ihren Oberen fürchteten; denn diese hatten schon festgesetzt (vgl. zu 7, 45. 1 B. S. 314; doch kann das *συντίθεσθαι* auch bloße Uebereinkunft bedeuten), dass ausgestossen werden sollte aus der Gemeinde, wer ihn als Messias bekannte.“ — Es wäre fast zu unnatürlich, dass diese Aeltern die Gefahr dem Sohne hätten zuschieben wollen. Entweder meint die Erzählung wohl, dass es unwahr gewesen sei, der Sohn habe volles Alter, was sich dann im Verhör hätte ergeben müssen und den Sohn frei machen, oder dass es keine Gefahr für den Sohn gehabt hätte; vielleicht weil er als Verstümmelter nicht zur eigentlichen Gemeinde gehört hätte. *Ἀποσυν. γίνεσθαι* (12, 42; *ἀποσ. ποιεῖν* 16, 2) dasselbe mit *ἀφορίζεσθαι* Luk. 6, 22. Es ist der Verlust der Synagogenrechte und mit diesen der vollen Volksrechte darunter zu verstehen.

Im letzten Vernehmen, V. 24 — 34, wird es dem Geheilten in den Mund gelegt, was man vorher (V. 17) von ihm zu erforschen suchte, dass es keine Wunderheilung gewesen sei. *Ὅς ἦν τυφλός* soll hier wohl bedeuten, dass dieses nunmehr festgestanden habe, erwiesen gewesen sei (V. 20). *Δὸς δόξαν τῷ θεῷ* — die altisraelitische Formel: sprich die Wahrheit aus Gottesfurcht. *Ἡμεῖς οἶδαμεν* — die Sprache hierarchischer Auctorität. *Ἀμαρτωλός* wie V. 16. Das Verlangen der Männer ist, dass er gestehe, es sei kein Wunder gewesen.

Das *οὐκ οἶδα* V. 25 ist die Sprache der Furcht; denn V. 30 bekennt er sich, gedrängt von ihnen, zu

einer Meinung über Jesus. Selbst vom Wunder, das geschehen, spricht er nicht ausdrücklich; er will nur den *Erfolg* wissen, nicht die Art, wie er geschehen sei. Und hierbei lässt er das *durch ihn* weg: τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω.

Die Frage V. 26 wird aus V. 15 wiederholt, entweder um den Menschen in Widersprüche zu verwirren, oder um selbst Spuren des natürlichen Herganges zu finden.

Aber die Antwort V. 27 geht in Hohn gegen sie über: „Wollt ihr vielleicht, indem ihr es wiederholt zu hören begehrt, auch seine Jünger werden?“ nämlich indem sie sich ganz vom Wunder überzeugen wollten. Vor ἠκούσατε hat οὐκ oft gefehlt (lat. Kirche, Itala, Vulg.) vielleicht noch angemessener.

Die Schmähung (ἐλοιδόρησαν V. 28) liegt nicht im Folgenden, die Rede ist nicht selbst das λοιδορεῖν, sondern diese Worte begleiten die Schmähung. „Du bist sein Jünger, wir sind die des Moses. Denn man darf nur Jünger sein von Einem, welchen man als Gottes Gesandten kennt.“ Ἠόθεν ἐστίν könnte bedeuten (vgl. 7, 27): nicht einmal seine menschlichen, äusserlichen Verhältnisse sind uns bekannt. Doch besser in den Gegensatz passt die Deutung: ob er höhere Sendung habe oder nicht (8, 14), er hat sich bei uns noch nicht ausgewiesen.

V. 30 — 33 wird jener (V. 16) mehr volksmässige, unbedingte Wunderglaube ausgesprochen. Aber es geht die Rede des Menschen von dem Negativen: ein Wunderthäter könne kein Gesetzesfeind sein, zum Positiven über: er müsse von Gott sein. „Nun denn ¹⁾ darin liegt etwas Sonderbares, dass ihr (ὁμεῖς mit Bedeutung gesetzt: das Wunderbare lag im Nichtwissen der Weisen des Volkes) nicht wisst, welcher Art er

1) Es ist Nichts aus der Rede vorher zu suppliren; γὰρ bedeutet *enimvero* und widerspricht dem Gesagten. Vgl. 4, 37, woraus auch für die Richtigkeit der Lesart gefolgert werden kann.

sei, ob guter oder schlechter, und dennoch hat er mich sehend gemacht.“ Wunder werden nur dem Gottgefälligen gewährt (V. 31) — hier ist selbst mehr, als was man bisher Wunder genannt hat (V. 32) —, daher auch dieser mehr als Wunderthäter ist (V. 33). So treibt sich die Rede des Menschen auf die Spitze.

V. 31. *Οἶδαμεν* führt, wie gewöhnlich, nationale, religiöse Grundsätze ein. Den *ἁμαρτωλοῖς* entgegen steht der Fromme (*θεοσεβής*) und Tugendhafte (*ἐὰν — ποιῇ*). *Ἀκούειν τινός* hier: Beistand verleihen für das Wunder. Denn ganz allein nur, vom Erfolg, Glück des Lebens überhaupt ist die Stelle gewiss nicht zu nehmen (Hiob. 8, 5 f. 27, 9. Ps. 34, 10. 66, 18. 109, 7. 2 Chron. 7, 14). Aber der jüdische Volkssinn leitete ganz natürlich die Wunderkraft mehr von Gebets-erhörung ab, als vom Glauben oder gar von innerer Kraft.

V. 32. *Ἐκ τοῦ αἰῶνος* hier wohl im strengen, eigentlichen Sinne: durch die ganze Menschengeschichte. *Ποιεῖν* wie *ἐργάζεσθαι* vom Wunderwirken. Aehnlich 15, 5.

V. 34. Da unter den Meistern ein Streit sei (V. 16), dürfe da der Mensch des Volkes entscheiden? *Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος* (oder *ὅλως* ¹) soll wohl nicht blos allgemein beschimpfen (Ps. 57, 7. 58, 4), sondern es bezieht sich auf den Zustand, in welchem der Mensch geboren worden war: geboren mit der Bezeichnung als Sünder. *Ἐν ἁμαρτίαις*, 8, 21. Das *ἐκβάλλειν* hier und V. 35 bedeutet gewiss nicht so viel als *ἄποσυναγωγὸς ποιεῖν* [*de Wette*] — der Ausdruck würde zu wenig oder zu viel sagen —, vielmehr soll vielleicht in den Worten liegen, dass, wie es auch wohl die Aeltern vermuthet hatten, der Mensch nicht

1) So einige *codd. minusc.*, minder stark. Nur darf man nicht sagen, dass *Theophylactus* jenes *ὅλος* mit *ὅλως* erklärt habe. Er schreibt: *τυφλὸς μὲν γὰρ ἦν εἴτε ἀπλῶς* (i. e. einfach, dem Wortverstande nach) *πᾶς ἄνθρωπος ἐκ γενετῆς — εἴτε καὶ ὁ τῶν ἐθνῶν λαός* (nun folgt die allegorische Deutung).

excommunicirt worden sei: sie trieben ihn mit Hefigkeit, mit Gewalt von sich.

Dass Jesus dieses vernommen, V. 35, bezieht sich nicht auf die That der Juden, sondern auf das, worauf sie geschehen war, auf das entschiedene, schon gläubige Benehmen des Menschen. Aber auf den *messianischen* Glauben fragt ihn Jesus; denn diesen hatte er noch nicht bekennt. „Also du glaubst an den Gottessohn?“ dass er gekommen sei, oder an mich als solchen. Der jüdische Gebrauch des Namens *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wird hier deutlich vorausgesetzt und der Mensch kennt ihn auch. Nur ist er über die Person Jesu noch ungewiss oder er weiss auch aus dem Messiasbilde noch nicht etwas Bestimmtes zu machen.

V. 36. „Doch wer ist es, dass ich an ihn glaube?“ *Kal* zu Anfang der Frage und diese verstärkend [*de Wette*: Luk. 10, 29. Joh. 14, 22. *Lücke*: Mark. 10, 26. 2 Kor. 2, 2], ist von der neueren Kritik eingeführt; *Lachmann* und *Hahn* haben die *rec.* [*Winer* Grammat. 5te Aufl. 1844, S. 514 hat unsere Stelle nicht mit aufgeführt, ausser den erwähnten noch Mark. 12, 37. Luk. 20, 44.]

V. 37. *Kal* — *καί*, nicht nur — sondern. *Ἔώρακας αὐτόν*, hast ihn schon gesehen — auf die Person oder auf das Wunder bezogen.

V. 38. *Προσκυνεῖν*, von jedem Erweis der Huldigung.

V. 39. Anwendung des Ereignisses, der Heilung des unrettbar Blinden, auf die geistige Blindheit und Heilung. „Die Blinden sehen durch ihn, aber die Sehenden erblinden auch durch ihn.“ Der zweite Satz mit seinem geistigen Sinne ist allgemeiner ausgesprochen als gemeint, indem er auch Blinde im Auge hat, welche aber den Wahn haben, dass sie sähen. Diese aber werden durch jede Einwirkung auf sie nur rettungsloser, also *οἱ τυφλοὶ οἱ βλέπειν θέλοντες* (nach V. 41: *οἱ λέγοντες ὅτι βλέπουσιν*). In den einmal vom Göttlichen Abgewendeten regt die höhere

Einwirkung, je mächtiger sie ist, desto mehr Widerstand auf. Doch kann auch der erste Satz wenigstens *neben* dem eigentlichen Sinne, welcher für dieses Ereigniss eben ausgesprochen wurde, noch den geistigen haben (Jes. 43, 8), so dass nur eine *Anspielung* Statt finde auf den vormaligen Zustand dieses Menschen, welcher sein gesamntes *Volk* darstellen sollte. Dann sind die Stellen gleichen Sinnes, in denen das Evangelium ein Geschenk und das Heil für die Einfachen, Lauteren heisst, wie Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. 1 Kor. 1, 25—27, die Pharisäer Blinde, Matth. 23, 16.

V. 39. *Kρίμα*, nicht blos göttlicher Plan, Bestimmung; die Bedeutung Trennung, Ausscheidung würde mehr für *κρίσις* als für *κρίμα* passen. Es ist, wie gewöhnlich, Gericht, Vergeltung (*κρίσις* 3, 19. 12, 31). Nämlich die zum Licht Strebenden gelangen dazu, die sich Abwendenden werden sein für immer verlustig. *Οἱ βλέποντες* ganz wie *οἱ ἰσχύοντες* und *δίκαιοι* (Matth. 9, 13), zweideutig oder doppelsinnig: welche sich und Anderen so dünken und welche es nur im Aeusserlichen, Gesetzlichen sind, nicht in dem freien, höheren Sinne.

V. 40. Es ist ganz charakteristisch, dass die Pharisäer, indem sie den uneigentlichen Sinn des zweiten Satzes begreifen, ihn doch auf das *Volk* beziehen, und sie fragen nun, ob auch *sie* dazu gehören. Darauf scheinen sie nicht zu achten, dass von *τυφλοῦς γενέσθαι* die Rede gewesen war. *Οἱ ὄντες μετ' αὐτοῦ*, beständige, lauernde Begleiter, wie in den drei Evangelien solche auch in Galiläa aufgeführt werden.

Auf jene Frage steht nun die bestimmte Antwort V. 41: nicht blos *Blinde* seien sie, sondern solche, welche nicht *sehen wollen*, eben darum, weil sie es hinreichend zu vermögen wännen. *Λέγετε ὅτι βλέπετε*, derselbe Zustand, welchen das *οἱ βλέποντες* V. 39 bezeichnet. Aber *λέγειν* bedeutet nicht nur ein Vorgeben, sondern ein *Wännen* zu sehen. *Ἀμαρτίαν οὐκ*

ἔχετε, wie 15, 22 und 24, entgegengesetzt dem μένει ἡ ἁμαρτία (ἡ ὀργή 3, 36). Ἀμαρτία ist nicht bloß Schuld, sondern der sündhafte Zustand, also das μεν. ἁμ. dasselbe mit τυφλοὺς γενέσθαι.

Auch diese Stelle giebt, nur erweitert, denselben Gedanken mit denen von der nicht zu vergebenden Sünde, der Lästerung des Geistes (Matth. 12, 31 ff.).

Die Stelle nun, in welcher Christus einen positiven Gegensatz zu dem giebt, was er gegen die jüdischen Volksführer gesprochen hatte, Kap. 10, 1 — 18, gehört zu den durchgeführten und zu den vorzüglich charakteristischen im Johanneischen Evangelium. Hier ist es besonders klar, wie der Stoff dieser Reden Jesu bei Johannes nicht habe erfunden werden können, und wenn noch ein anderer Geist darin gewaltet, angeordnet, vervollständigt hat, dieses ein dem Ursprünglichen ganz verwandter gewesen sei: denn Alles ist in einer Idee, von gleichem Charakter. Aber die Kirche hat die Bedeutung dieser Stelle auch immer anerkannt; der *gute Hirte* ist eins der frühesten Symbole gewesen, und er giebt in den ältesten Bildwerken der christlichen Kunst Zeugniß für die Authentie dieser Rede ¹⁾. Sie ist wohl nicht an jene Meister des Volkes gerichtet, sondern abgewendet von ihnen — wir wissen nicht, ob der Evangelist sie gerade auch in dieselbe Scene mit dem Vorigen habe verlegen wollen — an das Volk. Das ganze achte Kapitel hatte ja die stille Absicht, das Unbefriedigte, die Unzufriedenheit des Volkes mit diesen Meistern darzustellen (l. B. S. 371). — *Lauterkeit* und *Liebe*, diese bis zur Selbstaufopferung, sind die Eigenschaften des guten Hirten. Zu bemerken ist, dass davon Nichts ausdrücklich erwähnt wird, dass er für die Sache Gottes stehen und wirken müsse; ohne dieses

1) F. Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. 1824. 1. Heft. Augusti Denkwürdigkeiten, XII. 176. Böhmer christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft, 2. Bd. S. 242.

nämlich kann ja keines von Beiden Statt finden, weder Lauterkeit noch Liebe. Aber gewiss will die Rede auf keine bestimmte prophetische Stelle zurückdeuten; sie würde einen zu messianischen Charakter haben, wenn es Stellen wären, wie Ezech. 34, 23 ff., 37, 24, ganz fremdartig würden solche sein, wie Ps. 23, 2, und zu wenig Verwandtes haben andere, wie Jerem. 23, 1 ff. Auch das ὁ ποιμὴν ὁ καλός, wenn es hinweisende Bedeutung hätte (aber vrgl. 6, 32. 15, 1), brauchte nicht auf Aussprüche hinzuweisen, sondern auf die *Idee*, welche sie ja Alle hatten. Aber die schlechten und guten Hirten des Volkes (4 Mos. 27, 17), das ganze Bild von Heerde und Hirten mit den Bedeutungen: zusammenhalten [ἡ συναγωγὴ τοῦ κυρίου bei Moses], sorgen, führen [ἐξάγειν, εἰσάγειν], lagen Niemandem näher, als denen, welche ja aus einem Hirtenvolke hervorgegangen waren. Unten 21, 16 f. Matth. 10, 6. 15, 24. Mark. 6, 34. Luk. 15, 4. (Hebr. 13, 20. 1 Petr. 5, 4, beide Stellen wohl nach ähnlichen Redetraditionen, wie diese hier).

Unsere Rede hat drei Theile: V. 1—5 *allgemeine* Bezeichnung des rechten Hirten, ohne Beziehung auf seine Person; V. 7—9 Darstellung seiner Person im Bilde des Thores zu der Umzäunung; V. 10—18 dasselbe im Bilde des Hirten selbst. Aber diese Wendung der Bilder ist keineswegs durch den Sprechenden wie unwillkürlich im Laufe der Rede geschehen, sondern der Gedanke bildet sich vom Anfange an *fort*: ein Solcher müsse es sein — ein Mann *seines* Sinnes — zuletzt sei Er es doch *allein*.

In den ersten fünf Versen hat nicht θύρα¹⁾, sondern die Formel διὰ τῆς θύρας Bedeutung, ob wir nun dieses auf den rechten, gehörigen Weg, auf das gute Gewissen, oder auf den rechten Sinn, oder auf

1) Chr. Fr. Fritzsche comment. de Jesu janua ovium eodemque pastore. Hal. 1834, in Fritzschorum opuscul. comment. I. Foretzsch dissert. de loco Joann. X. 1—18. Altenb. 1838.

die rechte Handlungsweise beziehen mögen, welche bei Jemandem, in seinem Geschäfte als Lehrer und Führer, Statt finden. Ὁ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν ist nicht genau ausgedrückt, aber der Ausdruck soll die Vorstellung steigern; denn im ἀναβαίνειν schon liegt der Gegensatz zum διὰ τῆς θύρας (die Mauer ersteigend), und ἀλλαχόθεν bedeutet dasselbe; es hätte εἰσερχόμενος dabei stehen sollen. Aber beim ἀλλαχόθεν ist nur die negative Vorstellung festzuhalten, nicht zu fragen, im Bilde und im Sinne, *woher* er nun eben gekommen. Κλέπτῃς und ληστῃς unterscheiden sich nur, wie der geheime und offene Feind; und die falschen Volksführer konnten so heissen entweder nach ihrer verschiedenen Wirkungsweise, oder wie sie schadeten, offen oder insgeheim.

V. 2. Ποιμὴν τῶν προβάτων (Jes. 63, 11. Hebr. a. O.) entweder Hirt *seiner* Heerde, also wirklicher, berechtigter, oder *dieser* Heerde.

Die Schilderung V. 3 — 5, eben die Lauterkeit und die Liebe dieses Hirten darstellend, geschieht vorzugsweise von der entgegengesetzten Seite her: wie er dafür *erkannt* werde in der Heerde, wie diese wisse, dass sie ihm angehöre und wie sie seine Person erkenne. So wird die Sache dargestellt, weil ja der Sinn der Rede, wie oben gesagt, vornehmlich auf das Unbehagen des Volkes bei diesen ihren Meistern gerichtet war. „Diesem öffnet der Thürhüter“: es ist nicht nach der Bedeutung dieses Bildes zu fragen (Christus selbst wurde in der alten Kirche verstanden, nach der richtigen Annahme, dass bis V. 5 nur noch Allgemeines ausgeführt werden solle), sondern diese Worte gehören *nur* dem Bilde an. Aber sie sollen auch wohl nicht, wie das Folgende, die Zugänglichkeit der Heerde für diesen Hirten, ihr Entgegenkommen, bedeuten, sondern das *Recht*, das er habe, hereinzukommen. Ἀκούειν φωνῆς die Folge des εἰδέναι φωνήν V. 4. Τὰ πρόβατα sind offenbar unterschieden von ἴδια πρόβατα, die Heerde, welche in einem Raume bei-

sammen ist, und die ihm zugehörige. Denn so war es oft, dass Heerden zusammengehütet und verwahrt wurden (Luk. 2, 8). Nicht umsonst steht Beides zusammen; es bezeichnet die allgemein *menschliche* Empfänglichkeit und die besondere der *verwandtesten* Gemüther. Das Rufen, Ausführen (sowohl beschützend, als zur Genüge führend), Vorangehen bedeutet Beides *zugleich*, die Sorgfalt auf der einen Seite, das Vertrauen auf der andern. — Das Zweite und Dritte (ausführen und vorangehen) kommt auch in demselben Hirtenbilde von Josua vor 4 Mos. 27, 17. *Καλεῖ* (oder *φωνεῖ*, wie *Lachmann* liest) *κατ' ὄνομα* ist ganz aus dem Hirtenleben genommen (Jes. 40, 26. Sprüchw. 27, 23).

V. 4. Nach *τὰ ἴδια* ist *πάντα* sehr beglaubigt und trefflich zum Sinne [*Lachmann*]. *Οἶδασι τὴν φωνὴν αὐτοῦ*: seine Person ist ihnen bekannt. *Ἐκβάλλειν* (Matth. 9, 38) = *ἐξάγειν*.

Der *ἀλλότριος* aber V. 5 ist nicht derselbe mit dem *ἀλλαχόθεν εἰσερχόμενος* V. 1; vielmehr der Hirt einer andern Heerde (vgl. *τὰ ἴδια* V. 3). Es ist *der* gemeint, welcher, wenn auch immer gut und lauter, doch für Andere gehört oder ein anderes Geschäft treibt. „Diesem folgen sie nicht, sogar fliehen sie vor ihm.“

V. 6. *Παροιμία* noch 16, 25. 29. Doch *hier* ist es wohl nicht bloß dunkle (ihnen, den Zuhörern dunkle) Rede, sondern Gleichnissrede. *Ἐκεῖνοι* sind wohl nicht dieselben, wie in *αὐτοῖς*, es sind die Pharisäer 9, 40; *αὐτοῖς* bezieht sich auf das Volk. *Τίνα ἦν* (vgl. *τίς εἶη ἡ παραβολή* Luk. 8, 9) nicht: was der Sinn sein solle, sondern: auf wen es gehen solle.

V. 7. Aber, wie immer bei Johannes, den Nichtbegreifenden wird das Schwere nur wiederholt, wenn schon von neuen Seiten. Die *θύρα* ist hier also der, *durch* welchen man zur Heerde gelange, und dieses ist von seinem *Sinne* zu verstehen, welchen man haben müsse, um an das Gemüth des Volkes zu kommen (*ἐν*

αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, 15, 1 ff.); also nicht Thür für die Schafe (*Chrysost.*, *Euthym.*, *Fritzsche*). Diese Wendung folgt erst V. 9. Anders wird das Bild der Thür sonst in der altkirchlichen Sprache gebraucht: die Thür zu Gott, wie 14, 6 der Weg zu Gott. So von *Hegesippus* bei Euseb. H. E. 2, 23 ¹⁾, *Hermas* Past. 3, 9. 12, *Ignat.* ad Philad. 9 [combinirt als gleichbedeutend beide johanneische Stellen: οὗτός ἐστιν ἡ πρὸς τὸν πατέρα ἄγουσα ὁδὸς — ὁ φραγμὸς — ὁ ποιμὴν — ἡ θύρα τῆς γνώσεως, δι' ἧς εἰσῆλθον Ἀβραάμ etc.]. Θύρα τῶν προβάτων ist, wenn es zum Nächstfolgenden gehören soll: Thür, welche zu der Heerde führt; soll es aber für Alles V. 7—9 gesagt sein, so muss es im Doppelsinne stehen: die Heerdenthüre, nämlich zu der Heerde und für sie. „Ich bin jene Thür.“ Πάλιν geht nur auf εἶπεν, nicht auf den ganzen Satz. (S. zu 8, 12. 1 B. S. 328.)

V. 8. Das Folgende von denen, welche vor ihm gekommen seien, galt sehr schwierig in der alten Kirche und Zeit, vornehmlich seit der Manichäismus es gemisbraucht hatte zur Herabsetzung der Propheten des alten Testaments (*August.* c. Faust. 16, 2). Daher wurde das πρὸ ἐμοῦ oft weggelassen ²⁾, wo-

1) Die Lesart an jener Stelle steht völlig fest und *Schulthess symbolae ad internam critice librorum canonicorum*, Th. I. S. 46 hätte sie nicht sollicitiren sollen (τίς ἡ θύρα τοῦ σωτηρίου statt ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ). Auch seine Bemerkung: *hoc epitheton Christi (θύρα) apud Patres e V. Test. depromptum videtur*, ist falsch. Jener Sprachgebrauch erhielt sich weiter bis in die Zeit des Mittelalters in der Sprache des Kirchenliedes. So bei *Hans Sachs Gedichte*, Bd. 1. 1589. S. 68, b.:

Dass Christus ist die Thür und Bahn,
Durch den man muss zum Vater gahn.

Eine weitere Bedeutung des Wortes θύρα, gewiss mit uns. St. zusammenhängend, bei *Dionysius* in Euseb. H. E. VII. 11. θύραν ἡμῖν ὁ θεὸς ἀνέῳξε τοῦ λόγου: Gelegenheit das Evangelium zu verbreiten.

2) Auch *Augustin* liest nur (Tract. 45, S. 433): *omnes, quotquot venerunt*, und ergänzt es mit *praeter me*, die Beziehung

durch denn auch die häufige *Versetzung* desselben nach ἦλθον [*Lachmann*] entstand; auch πάντες fiel bisweilen aus. Entschieden unrichtig war die Deutung des ἦλθον: willkürlich, eigenmächtig gekommen sind, nicht gesendet ¹⁾ (da doch von Christus selbst V. 10 dasselbe steht, vgl. denselben Doppelsinn des ἐλθεῖν 5, 43), und des πρὸ ἐμοῦ: an meiner Statt, fälschlich in meinem Namen, oder gleichbedeutend mit χωρὶς [*Camerarius, Olshausen*]. Näher stehen uns diejenigen, welche das πάντες ungenau gesetzt glauben [*Kühnöl: plerique, Matth. 21, 26*]; aber wir bedürfen dessen nicht. Schon das εἰσὶ zeigt, dass von der Gegenwart allein die Rede sei; aber das ἐλθεῖν ist dem Zusammenhange nach aufzufassen; es bedeutet: mit gleichen Ansprüchen wie er. Also nicht überhaupt: lehrend, wirkend im Volke, sondern für grössere, bleibende Erfolge: die wirksam waren, um dem Volke eine neue Zeit, einen neuen Geist zu geben. Demnach nicht gerade blos falsche Messias, sondern die ψευδοπροφηταί, von denen so oft die Evangelien sprechen. Und von diesen galt das volle πάντες. „Alle als Volkslehrer sonst Auftretende sind es nicht in meinem Sinne.“ Vielmehr κλέπται καὶ λησταί — natürlich soll dieses nicht in seinem unmittelbaren Sinne von jenen Menschen gelten, sondern: sie sind *das*, was im Bilde so heisst, also verderblich Wirkende in dieser oder jener Art. Ἀλλ' — τὰ πρόβατα wie V. 4.

Aber schnell das Bild der Thür wendend V. 9: „In seinem Sinne allein sei auf das Volk zu wirken; aber auch dieses hat sich nur bei ihm den rechten Sinn des Lebens zu verschaffen.“ Das Aus- und Eingehen ist in diesem Verse vielleicht nicht auf das Bild der Umzäunung zu beschränken; sondern es ist die

auf die Propheten abwehrend, *quia cum isto venerunt* (in seinem Sinne), *qui cum verbo Dei venerunt*.

1) *Hieron. adv. Pelag. II. 6: qui venerunt, inquit, non qui missi sunt, de quibus propheta ait: ipsi veniebant a se et ego non mittebam eos.*

gewöhnliche Umschreibung des *Fortlebens* (4 Mos. 27, 16 f. 5 Mos. 28, 6. 1 Sam. 29, 6. 2 Sam. 3, 25. Ps. 121, 8). Noch auf den Hirten beziehen Viele auch diesen Vers; Einige, was am Wenigsten gerathen ist, auf Beide zugleich, die Heerde und den Hirten. Vornehmlich das *νομήν εὐρήσει* steht jener Deutung bestimmt entgegen.

Aber mit V. 10 beginnt die dritte Entwicklung; diese die ausführlichste, vielseitigste. Er, in seiner Person, sei eigentlich der Einzige, welcher diesem Volke sittlich zu helfen vermöge. Diese Rede beginnt, wie die erste V. 1, mit dem Gegensatze, mit dem Unlauteren. Der Gedanke V. 10 giebt keine müßige Ausführung, sondern er will sagen, dass Leute dieser Art nur schaden *wollen* und immer *schaden*. „Er kommt nur, zu rauben, zu schlachten und zu verderben. Dieses *Morden* lag im Vorigen noch nicht. *Θύειν* und *ἀπολέσαι*: verderben für den eigenen Vortheil *und*: nur um zu verderben. Das *ζωὴν ἔχειν* steht diesem beiden, das *περισσὸν ἔχειν* dem, was *κλέπτειν* im Bilde heisst, entgegen. Aber ich bin gekommen, um nicht nur nicht zu berauben, am Gute oder am Leben, sondern beides, Gut und Leben, zu verleihen. *Περισσόν*, wie gewöhnlich, nicht gerade Ueberfluss, sondern Fülle.

V. 11. „Ich selbst bin der gute Hirt.“ *Καλός* weniger als *ἀληθινόν*, dieses bedeutet das Eigentliche, das in höherem Sinne, aber *καλός* ist nur der ganze, rechte (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3. 1 Petr. 4, 10). Die Formel *ἐγὼ — καλός* wiederholt sich V. 14, da ein neues Prädicat desselben eingeführt wird, die gegenseitige Vertrautheit, nachdem von Selbstaufopferung zuerst gesprochen worden war. Diese ist ein anderer emphatischer Gegensatz zu der Art der schlechten Hirten, steigernd das V. 10 Gesagte: nicht nur nicht den Andern das Leben rauben, sondern das eigene dafür einstellen. Aber auch das Folgende V. 15 kommt wieder auf diese Selbstaufopferung zurück, so wie der

Schluss V. 17 und 18. Diese Beschäftigung der Seele Jesu mit seinem Sterben, Sichopfern, ist ein sämtlichen Evangelien gemeinsamer Zug. — Das *ψυχὴν τιθέναι* ist, wie das Folgende besonders V. 17 f. zeigt, verglichen mit 13, 37. 15, 13. 1 Joh. 3, 16, vom wirklichen, frei und gern bestandenen Tode zu verstehen: das Leben aufgeben, nicht bloß wagen. Ὑπέρ braucht nicht gerade an der Stelle zu bedeuten, es kann auch nur zum Vortheile übersetzt werden. Aber hier ist es jenes, wiewohl nicht in dem Sinne eines Sühnopfers (in dem, dass man stirbt, weil Andere sterben sollten), sondern dem, dass man stirbt, um Andere nicht sterben zu lassen.

V. 12. Μισθωτός ist wieder ein Anderer, als ὁ ἀλλότριος V. 5, beide aber verschieden von ἀλλαχόθεν εἰσερχόμενος V. 1. Er ist der, in und ausser dem Bilde, welcher ohne böse Absicht, aber ohne Liebe das Hirtenwerk treibt. Die beiden Prädicate οὐκ — ποιμὴν und οὐ — ἴδια, von denen das Zweite jenes Erste erklärt, drücken jenen Gedanken noch bestimmter aus: der nicht Herr ist über die Heerde. Darin liegt zugleich der Unterschied vom ἀλλότριος V. 5. — Also werden ihm, dem Hirten, und denen, welche es in seinem Sinne sind, nach und nach entgegengesetzt: die nur für sich, selbstsüchtig arbeiten (οἱ ἀλλαχόθεν εἰσερχ., die κλέπται und λησταί) — welche ohne Liebe zum Werke sind (die μισθωτοί) — diejenigen, welche ohne Beruf gerade für die da sind, unter denen sie wirken sollten (die ἀλλότριοι). Das Bild des *Wolfes* bezeichnet Alles, was verderblich, geistig verderblich, einwirken könnte auf das Volk. Allerdings wohl, da es ja von den verderbenden *Menschen* (V. 10) getrennt erscheint, das Böse *in abstracto*, immerhin, wie es die alte Kirche nannte, *Satan*, doch eben nur als Personification verstanden. Was Christus von sich sagen will, ist dieses: dass er, um dem Volksverderben abzuhelpen, dem Bösen entschieden gegenüber getreten sei und so nicht habe dem Tode entgehen können.

Wie im Bilde der *Wolf* den Hirten zerreisst, so meint die Rede, auch Christus werde dem *Bösen* zum Opfer fallen. *Αφίησι* — *φεύγει*: unbekümmert um sie flieht er. *Αρπάζει* — *σκορπίζει*: raubt — zerstreut. Bei dem ersten Verbum steht *αὐτά*, beim zweiten *τὰ πρόβατα*, indem dieses Wort *hier* eine andere Bedeutung als vorher hat, nämlich *Heerde*. Es darf dieses *τὰ πρόβατα* nicht fehlen, wie es oft weggelassen worden ist.

V. 13 hat die Bedeutung nur in den Nachsätzen *ὅτι* u. s. w. und dieses *ὅτι* ist vor dem *οὐ μέλει* zu wiederholen. „Er flieht, weil er Miethling ist, nämlich ein Solcher, den es nicht kümmert um die Heerde.“

V. 14 und 15 schildern das fortwährende Verhältniss zwischen diesem Hirten und seiner Heerde, dem dann, wie als Schluss des Verhältnisses, wiederholend beigesetzt wird, dass er in den Tod gehen werde. *Γινώσκειν* bedeutet nicht anerkennen (lieben hat man es oft übersetzt [*Kühnöl*, nach der angeblichen Analogie des hebräischen *יָדָע*]: 1 Kor. 8, 3. 1 Tim. 2, 19), sondern erkennen, verstehen. Es ist, was im Bilde V. 4 hiess *εἰδέναι φωνήν* (nicht *φωνῆς ἀκούειν*). So sind denn *τὰ ἐμά* = *τὰ ἴδια* V. 3, 4, 12.

V. 15. *Καθώς* — *τὸν πατέρα* sind nicht als Vorder- und Nachsatz aufzufassen, sondern Sätze *neben* einander, nicht den *Grad* des Erkennens, sondern die *Art*, aber diese wohl von den *Gegenständen* her bezeichnend: „Wir stehen mit einander in Gemeinschaft, wie der Vater und ich,“ nämlich für geistige, höhere Angelegenheiten.

Das Gemälde erhält V. 16 und 17 f. noch zwei vollendende Züge: Seine Heerde sei umfassender, als was in der Gegenwart so heissen könne — sein Tod sei kein Geschick, sondern etwas frei Uebernommenes, und eben darum eine glückliche Wendung, sogar für sein persönliches Geschick. Der erste Gedanke schliesst sich, wie *Lücke* trefflich bemerkt, im Johanneischen Sinne genau an die *Todeserwähnung*

V. 15 an. Denn der *Tod* Jesu wird als die Bedingung dargestellt, unter welcher der Gedanke Christi *Welt*-bedeutung haben sollte: 11, 52. 12, 23 f. 32. Aber, wie der Beisatz zeigt: ἡ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, so sind unter dieser anderen Heerde nicht blos die in aller Welt Gläubigen (17, 20) zu verstehen; an die Hellenisten aber ist weder hier [*Wolf, Paulus*] noch anderwärts in diesem Evangelium zu denken; sondern es sind Heiden, oder richtiger, es ist die *Menschheit* gemeint. Also ist hier der erweiterte, nämlich bis zur Idee vollkommener Ebenbürtigkeit erweiterte, altprophetische Gedanke zu finden, der durch die Evangelien hindurch geht: Matth. 8, 11. 21, 43. Mark. 13, 10. Luk. 13, 29. Προβάτα auch hier wohl eine Heerde, οὐκ ἐκ — also auf andern Weideplätzen. Da nicht *Gott* der Hirt der gegenwärtigen Heerde heisst, so wird wohl zu viel in den Gedanken gelegt, wenn man ihn [*de Wette*] versteht: welche unter einer anderen Leitung steht (AG. 14, 17. 17, 27). „Auch sie muss ich (das δεῖ der göttlichen Bestimmung) führen,“ d. i. wohl: hierher bringen zu der anderen Heerde. „Sie werden auf meine Stimme hören,“ also dem Rufenden folgen. „Und es wird sein Eine Heerde, Ein Hirte.“ Dieses εἰς ποιμήν wird wohl in dem Sinne beigesetzt, dass er dann auch nicht aufhören werde, Hirt zu sein. Die Stelle wird mehrfach falsch auf die Vereinigung der Bekenntnisse und kirchlichen Formen angewendet. Sie verheisst Etwas mehr ins Grosse, der Idee nach übrigens bereits Geschehenes, dass das Evangelium *Weltreligion* sein solle und eine Vereinigung in der frommen Gesinnung.

V. 17 f. Die *Liebe* Gottes zum Sohne, ganz wie 3, 35. Es soll damit der günstige *Erfolg* ausgedrückt werden. Er erweist mir Liebe, nämlich indem er mir das Leben zurück giebt. „Darum weil ich mein Leben lasse.“ Nun ist es aber zum Sinne gleich, ob wir ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν zum ἀγαπᾶ ziehen wollen, oder zum ψυχὴν τιθέναι. Dieses ist der Sprache nach,

jenes nach dem Gedanken leichter. Aber der Sinn ist immer eben jener: im Wiederbeleben erweise sich Gottes Liebe. Schon hierin ist klar, dass weder im *λαβεῖν* noch im *ἐξουσίαν ἔχειν* — der Begriff des sich selbst Erweckens liegen solle; denn (s. zu 2, 19. 1 B. S. 95) die Auferstehung Christi ist immer Gottes Werk.

V. 18. *Οὐδείς αἶρει αὐτήν.* — Bei *οὐδείς* ist nicht zu fragen wer? Gott oder Menschen; vielmehr ist es unbestimmter Ausdruck *des* Sinnes: sein Tod sei kein Schicksal, dieser Tod und jetzt sei seine freie Sache. Das Freiwillige dieses Todes hat seine klare, unverfängliche Bedeutung. Derselbe Gedanke auch 14, 30. 19, 11. *Ἀπ' ἑαυτοῦ* 5, 19. *Ἐξουσία* hat in den folgenden zwei Sätzen wohl verschiedene Bedeutung: eigene Macht, Kraft, — Vergünstigung, Möglichkeit. *Ἐντολή* ist hier nicht Auftrag, sondern Bestimmung, wie 12, 50, entweder überhaupt die, durch den Tod zum Leben zu gelangen, oder durch den frei übernommenen Tod der Auferstehung würdig zu sein.

V. 19. *Σχίσμα πάλιν* — wie 9, 16, ist der Grund dieser Spaltung wohl nicht der *Sinn* dieser Rede, sondern ihr Werth. Indem Einige sie preisen, achteten Andere sie für dämonisch.

V. 20. *Δαιμόνιον ἔχει* wie 7, 20. 8, 48. 52. Aber wie es dort schlechthin gesetzt wird, obgleich ein vieldeutiger Ausdruck, so steht hier bestimmend dabei: *καὶ μαίνεται.* „Er hat einen sinnverwirrenden Dämon, wie könnt ihr ihn anhören?“

Die entgegengesetzten Reden V. 21 sollen vielleicht Verschiedenen angehören. Die Einen fanden die Reden, die Anderen die Werke nicht von dämonischer Art. Zweifelhaft bleibt, wie es Beides gemeint sei: ob sie in den Reden die Besonnenheit oder die Kraft oder die Frömmigkeit als Eigenschaften finden, die von Dämonen nicht herrühren können, und in den Werken das Wohlthätige oder die Macht. Und wenn die Macht, ob nicht dieselben Menschen vielleicht dem

Satan (Matth. 12, 24 und die Parall.) sie wohl zuge-
traut haben würden, nur nicht seinen untergeordne-
ten Geistern; oder ob sie dämonische Wunder viel-
leicht nur bei Dämonischen statthaft gefunden haben.

V. 22 ein neues Fest nach dem 7, 2 erwähnten,
nämlich die drei Monate nach dem Laubhüttenfeste
gefeierten Enkänien, zum Gedächtniss der Tempel-
weihe nach Antiochus Epiphanes, ein Glanzfest, *φῶτα*
bei Josephus [Antiq. XII. 7. 7]. So sehr war die alte
Kirche aus dem Zusammenhange mit dem Judenthum
gekommen, dass die Kirchenväter bei unserer Stelle
in das Sonderbarste umhergreifen. Meist suchen sie
die Weihe des Salomonischen oder des Serubabelschen
Tempels ¹⁾ in dieser Feier. Natürlich wurde jenes
Fest nur zu Jerusalem gefeiert; daher mit Absicht *ἐν*
τοῖς Ἱεροσολύμοις hinzugesetzt. *Καὶ χειμῶν ἦν* wird
gewiss nicht chronologisch hinzugefügt, etwa für Aus-
länder, sondern wegen der Notiz V. 23: „Es war un-
freundlich, und so wandelte er in der Halle Salo-
mons.“ Diese Bemerkung ist aber wohl nicht, wie
das Aehnliche 8, 20, gemacht, um anzudeuten, wie
Jesus sich noch in der dichten Volksmasse bewegt
habe; sondern es wurde jener Raum, als zum Vor-
hofe der Heiden gehörig, wohl wenig von Juden be-
sucht. Daher konnte die scheinbar *geheime* Rede am
Füglichsten hier gesprochen werden.

V. 24. „Die Juden umringten ihn,“ wie ihn ab-
sondernd von der Menge. Dass die Frage hinterli-
stig gewesen sei, zeigt schon der Gebrauch des *οἱ*
Ἰουδαῖοι. Aehnliches oder dasselbe findet sich bei
Lukas, in seiner eigenthümlichen Art, die Leidens-
geschichte zu erzählen, nur verschoben, c. 22, 66 ff.

1) *Theophylact*. S. 650: *Τινὲς μὲν φασιν, ὅτι καθ' ἣν ἡμέραν*
ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς ὑπὸ τοῦ Σολομῶντος, κατ' αὐτὴν ἐόρταζον
τὰ ἐγκαίνια, ἄλλοι δὲ οὐ τοῦτό φασιν, ἀλλὰ τῆς μετὰ τὴν αἰχμα-
λωσίαν οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τὰ ἐγκαίνια νῦν λέγειν τὸν Εὐαγγε-
λιστὴν. Augustin (Tractat. 48) unbestimmt: *illum enim diem, quo*
templum dedicatum est, Judaei solemniter celebrabant.

Das αἰρεῖν τὴν ψυχὴν ist entweder in Zweifel hinhalten oder die Erwartung heben, spannen oder hinreissen. Täuschen [Nonnus: ὑποκλέπτειν] kann es nicht bedeuten. Εἰπὲ παρόρησις: wie um Mitwirkende zu haben.

V. 25—30 die Johanneischen Hauptgedanken, hier eigenthümlich zusammengestellt. „Wenn er es ihnen auch nicht schon gesagt hätte, seine ganze Erscheinung beweise, dass er *das* sei, warum sie ihn fragten V. 25; aber nur der fromme, gottempfängliche Sinn sei dieser Ueberzeugung fähig V. 26 f., und der Erfolg in dem Menschen, bleibend, segnend, zeuge dafür.“ Aber in dem Letzten liegt zugleich ein Gegensatz angedeutet gegen die äusserliche Messias Hoffnung: denn jener Erfolg kann nur im innerlichen Leben Statt haben; vgl. 8, 31. Εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε 8, 25, wenn es sich überhaupt auf ein einzelnes Wort zurückbezieht. Τὰ ἔργα 5, 36 ff. Diese, die Erscheinung seiner Person, mache, für ihn zeugend, seine Erklärungen überflüssig. Ἐν — μου, mehr als V. 32: ἐκ τοῦ πατρός μου. Es liegt in jenem zugleich: durch ihn — für seine Sache, in seiner Art.

V. 26 ff. zurückweisend auf einen Theil der vorigen Gleichnissrede V. 14, 16, ohne dass diese darum gerade zu den *Juden* und zu diesen gesprochen zu sein brauchte. „Darum glaubt ihr nicht, weil ihr nicht zu meiner Heerde gehört: denn ich und die Meinen, *wir* verstehen einander.“ Οὐ πιστεύετε wird hier aus V. 25 wiederholt und zwar als *Grund* ausgesprochen. Τῆς φωνῆς μου ἀκούει ist auf der einen Seite dasselbe, was auf der andern ist ἐγὼ γινώσκω αὐτά: sie sind bei mir befriedigt, ich weiss, was sich für sie gehört. Καθὼς εἶπον ὑμῖν ist oft ausgelassen [bei Lachmann in Klammern]; und es hat etwas Schleppendes, ob man nun das Folgende als Citat auffasse oder es mit dem καθὼς εἶπον ὑμῖν in einen Satz stelle. Am Passendsten noch würden die Worte stehen, wenn man sie zum vorigen Verse zöge, wie

Viele gethan haben [*edit. Curcellaei, Griesbach* (hall. Ausg. und *Schulz*), *Schott, Matthäi, Hahn*]. Dann be-
beziehen sie sich nur auf das Bild der πρόβατα.

Das Folgende V. 28 beginnt mit dem fortgesetz-
ten Bilde (V. 4), geht dann aber ganz in das Eigent-
liche über. Der Glaube an ihn bewähre sich in der
Beseligung. Wieder steht die αἰώνιος ζωή neben dem
μὴ ἀπολέσθαι 3, 16 (6, 39): das völlig ungetrübte Heil.
Aber dieses Ewige des Heils wird durch die folgenden
Sätze noch weiter ausgeführt. Der Satz καὶ οὐχ —
μου gehört zu dem Folgenden bis V. 30. Es ist die
Conclusion eines vollständigen, wenn gleich nicht ge-
ordneten Schlusses: Gott lässt sich nicht entreissen,
was ihm gehört — ich theile seine geistige Macht —
also können sie auch mir nicht entrissen werden, es
bleibt ihnen meine Beseligung.“ Dieselbe Sicherheit
des göttlichen Heiles Röm. 8, 25 ff. Οὐχ ἄρα τις —
die Vorstellung ist nicht zu sehr zu beschränken,
etwa: die Pharisäer würden dieses nicht vermögen.
Vielmehr ist dabei wohl an ein Abstractum zu den-
ken, an Alles das, was innerliches Menschenheil stört,
trübt. Daher wechselt mit diesem Masculinum im
Folgenden wahrscheinlich das Neutrum ab, πάντων.
Aus der Hand reissen bedeutet: um die αἰώνιος ζωή
bringen.

V. 29. Ὃς δέδωκέ μοι entweder αὐτά (6, 37. 39),
oder allgemein: der mir es gegeben hat, mir den
Auftrag gegeben (3, 27. 6, 65). Μεῖζων πάντων: mäch-
tiger als Alles, was entreissen könnte [*Lücke*: als alle
feindliche Gewalten]. Es war sehr gedankenlos, wenn
kirchliche Parteien *Christus* mit einschlossen in die-
ses πάντων. Die Schreibart ὃ — μεῖζον (oft auch nur
Eines von Beiden; aber wenn auch μεῖζον neben ὃς
allenfalls stehen könnte, doch gewiss nicht ὃ neben
μεῖζον), hat vornehmlich in der lateinischen Kirche
Statt gefunden und hier von *Tertullianus* an bis in
die geltenden Texte der *Vulgata* [*pater meus quod
dedit mihi majus omnibus est*]. *Paulus* heisst sie gut;

„Was mir der Vater gegeben hat, ist grösser als Alles.“ Späterhin mag dabei die dogmatische Rücksicht gewaltet haben, der Misdeutung des *μείζων πάντων* vorzubauen; aber ursprünglich wird man dabei an das *νικᾷ τὸν κόσμον* gedacht haben 1 Joh. 5, 4. Hier aber tritt es störend in den Context ein. *Καὶ οὐδεὶς — παρὸς μου* ist die Folge aus dem vorigen Satze.

Das Letzte, *ἐγὼ — ἐσμέν*, ist der Mittelsatz im Schlusse, welcher im Ausgange von V. 28 lag. *Ἐν ἐσμεν*: dieses durch alle kirchlichen Controversen hindurchgezogene Wort hat natürlich keine metaphysische Bedeutung, aber eben so wenig bedeutet es blos die Uebereinstimmung des Willens. (Kirchliche Ausleger, welche es so verstanden, meinten, Willenseinheit könne nicht sein ohne die Einheit des Wesens.) Es ist wie alles Aehnliche bei Johannes (V. 38. 17, 21. 23) die Einheit der *Sache*. „Denn es ist ja Eines, was ich wirke und was Gott will.“ Wie die *Juden* dieses *ἐν ἐσμεν* verstanden haben mögen, lässt das Folgende nicht genau hervortreten. Nach V. 36 fanden sie die Lästerung in dem eigenthümlichen Sinne, in welchem Jesus Gott seinen *Vater* genannt hätte. Aber wie sie dieses Besondere in *ἐν* gefunden haben, blos moralisch oder physisch: dieses wissen wir nicht.

V. 31. *Πάλιν* weist zurück auf 8, 59.

V. 32. *Καλὰ ἔργα* sind hier wohl nicht hohe Wunderwerke (das *καλὰ* passt hierzu nicht), sondern wohlthätige [*Kühnöl*], 1 Tim. 5, 25. 6, 18. Jacob. 4, 17. *Ἐδειξα*, wie 2, 18, auch hier: habe gewirkt, erwiesen. *Ποῖον* braucht nicht so viel zu bedeuten als *τί*, sondern: von welcher Art muss das sein, dessenwegen ihr mich steiniget, welche Wohlthaten machen bei euch verhasst? Vielleicht ist es nicht blos ironische Frage, wie Aehnliches (Micha 6, 3) 2 Kor. 11, 7. 12, 13, sondern darauf hindeutend, dass *geistige* Wohlthaten, also ein *τοῖον*, den Juden nicht zusagten.

V. 33. *Περὶ καλοῦ ἔργου* lässt unbestimmt, ob sie solche von Jesus gewirkt glaubten. „Vielmehr einer

Lästerung wegen;“ das *καὶ ὅτι* bezeichnet diese Lästerung: „indem du ein Mensch, dich zur Gottheit machst.“ *Θεόν*, wenn gleich von Juden gesprochen, denen die Vorstellung einer Gottheit *neben* dem wahren Gott ziemlich fern lag, muss hier doch diese Bedeutung haben. Denn sie meinten (V. 36), er vergöttere sich, indem er Gott in besonderem Sinne seinen Vater nannte. *Θεόν* ist also so viel als *ἴσον τῷ θεῷ* 5, 18. *Ποιεῖν* wie 8, 53. Die gesetzliche Strafe für Lästerung (*βλασφημεῖν* 8, 59) war das Steinigen, 3 Mos. 24, 14. Aber Lästerung bestand entweder darin, dass man Gott zu den Geschöpfen herabzog, oder die Geschöpfe zur Gottheit emporhob.

V. 34 — 36 auch theologisch viel besprochene Verse: nicht Gott nenne er sich, sondern Gottes Sohn; aber selbst Gottheiten heissen die Gottgeweihten in den heiligen Schriften. Allerdings ist es ein Beweis *κατ' ἀνθρώπον*, und sogar ausdrücklich sagt Jesus, dass er weit mehr als jene im alten Testament die göttliche Bezeichnung verdiene (also ein Argument *a minori ad majus*); aber es liegt doch in der Stelle gewiss, dass jene Bezeichnung von Jesu nur im Sinne eines grösseren, innigeren Verhältnisses angesprochen werde. Zugleich spricht Jesus wohl auch gegen den starren, formalen Gebrauch des Gottesnamens im Judenthume. *Ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*, wie 8, 17; *ὁ νόμος* hier in der späteren, doch auch jüdischen Bedeutung für heilige Schrift, wie 12, 34. 15, 25. 1 Kor. 14, 21. *Ἐγὼ εἶπα*: ich *habe* es gesagt, für: ich habe diesen Namen eingeführt, festgesetzt — oder mit Beziehung auf Stellen, wie 2 Mos. 21, 6. 22, 7. Das Citat selbst ist aus Ps. 82, 6 nach der LXX.

V. 35 und 36 findet sich ein zweifacher Gegensatz: *υἱὸς θεοῦ*, *θεός* — *ἐκείνους*, *πρὸς οὓς* — *ὃν ὁ πατήρ*. *Θεοί*, Elohim, freilich dieses Wort in der eigentlichen Bedeutung von Gottheiten (*θεοί* auch wohl so 1 Kor. 8, 5). „An welche Gottes Wort, Rede geschah“ (denn es ist wohl nicht zu übersetzen, wenn

gleich dem Sinne des Strafsalms sehr angemessen: gegen welche), — es wird ein untergeordnetes Verhältniss zu Gott bezeichnet, wie man auch die *Worte* übersetzen möge, ob: zu welchen Gott nur *gesprochen* hat (dagegen eine Weihe durch die *That*) — oder: zu denen er nur Einmal gesprochen hat (hiergegen Weihe des *ganzen Lebens*). *Kαὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή* hängt noch mit dem Vordersatze zusammen und das *εἰ*, *quandoquidem*, hat vor diesem Satze keine andere Bedeutung als vor dem ersten: dort weist es auf etwas Historisches, hier auf einen religiösen Grundsatz hin. *Λύεσθαι* (5, 18. 17, 23; ähnlich Matth. 5, 17) so viel als *κατάργεσθαι*. „Und da doch Alles wahr, fest stehen muss, was die Schrift sagt.“ Das *ὕμεῖς λέγετε* als Frage zu nehmen, macht den Nachsatz des zweifachen Vordersatzes aus: von dem sagt ihr, dass er lästere?

V. 36. *Ἁγίασε — κόσμον* hängt im Begriffe zusammen, wie das *ἡγάπησεν καὶ* — Ephes. 5, 25. Apoc. 1, 5: „Welchen der Vater Weihend oder auch auszeichnend gesendet hat. Zum *ἀγιάζειν* vergl. die Variante 6, 69 [1 B. S. 278]. Aehnlich 17, 17. (Jerem. 1, 5. Sirach 45, 4. 49, 7 = *ἀφορρίζειν*, Galat. 1, 15.)

V. 37 und 38. Wiederholung des eigentlichen, thatsächlichen Beweises, welchen er für sich gelten lassen will nach V. 25. Die Stelle hängt mit dem Letztvorigen wohl so zusammen: sie sollten es doch nicht erst auf seine Erklärungen über sich ankommen lassen, um sich von ihm zu überzeugen. Denn dazu hatten sie sich angestellt, ihn über sich selbst anzuhören, aber nur Blasphemieen fanden sie in dem, was er so gesagt hatte, und sie hatten ja jene Erklärung von ihm verlangt V. 24. *Μὴ πιστεύετε μοι* ist nur einräumender Imperativ, insofern als er auch wohl ausser den Werken seinem *Worte* über sich beweisende Kraft beilegen wollte: „mögt ihr mir immerhin nicht glauben.“ Aber das *εἰ οὐ — πατὴρ μου* ist hypothetisch gesagt: *wenn* es so wäre, dass ich nicht

thäte u. s. w. Ἐμοί: meiner Erklärung über mich. Etwas mehr ist 5, 47: τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν. Derselbe Gegensatz ἐμῇ — διὰ τὰ ἔργα 14, 11, und dort in gleichem Sinne wie hier. Ueber γινῶναι καὶ πιστεύειν vgl. zu 6, 69. Ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ steht noch 14, 10. 17, 21, dasselbe mit ἐν εἶναι V. 30: Ein Werk, Eine Sache, daher der Wiederschein des Göttlichen in seiner Person.

V. 39. Πάλιν πιάσαι deutet auf 7, 30. 32 zurück. Ἐξῆλθε 8, 59. Gewiss hat etwas Ungewöhnliches, Wunderbares in diesem Entgehen erzählt werden sollen, wie wir uns nun den Hergang der Sache vorstellen mögen. Warum hätte nicht schon die Scheu dieser Menschen, den Geweihten, Geehrten anzugreifen, als etwas Wunderbares aufgefasst werden sollen? Eine Rettung durch Zufall [*Kühnöl: cum forte plures Jesu sectatorum accederent*] oder durch Andere hat der Evangelist nicht beschreiben wollen.

V. 40. Πάλιν weist wohl auf 3, 22 zurück, nicht auf die früheste Zeit, wo Jesus bei dem Täufer war. „An die Stelle, wo Johannes zuerst (πρῶτον 12, 16) getauft hatte: 1, 28. 3, 26, zuerst dort; denn späterhin war der Täufer diesseits gewesen: 3, 23. Ἐμεινε wird vervollständigt aus 11, 54 f.: bis zum Pascha.

V. 41. Hier kommen sie zu ihm, als dem, welcher an der Stätte des Täufers auftrete, also in der Absicht, diesen zu ersetzen. Ἠλθον, um zu ihm zu halten: 3, 26. Zwei Gründe sind vom Täufer hergenommen: er leistet Mehr, als dieser — er ist der, auf welchen der Täufer selbst hingewiesen hat. Ἀληθῆς ἦν: es hat sich bewährt. Es sind Solche gemeint, welche die Wirksamkeit des Täufers selbst noch gesehen hatten, vielleicht Jünger des Täufers.

Die Geschichte des Lazarus Kap. 11, 1—46 ist eigentlich nur die zweite Wundererzählung im Johanneischen Evangelium, welche ohne Zusammenhang mit bedeutenden Reden von ihm gegeben wird. Denn Kap. 4, 46 ff. ist, wie oben gesagt [Bd. 1, S. 179], als

chronologisches Datum eingeschaltet worden. Die erste war die von Kana, und man sieht, mit welcher Bedeutung das Ausserordentliche im Kleinsten und im Grössten einander entgegengestellt worden sei. Auf dieses Letzte, Grösste hat sich nun Sinn und Glaube der Kirche mit grosser Innigkeit hingewendet; auch die Philosophie der alten christlichen Zeiten ergriff dieses Ereigniss mit hohem Interesse; Legende und Poesie webten sich in die Erzählung ein, und die örtlichen Sagen von Bethanien bestehen ganz und gar nur in Erinnerungen an Lazarus und sein Geschick.

Dass die übrigen Evangelisten, dass die evangelische Tradition Nichts hiervon in sich aufgenommen habe, kümmert uns wenig für die Johanneische Erzählung. Wie sie vor uns liegt, mit dieser Sicherheit in der Sache und mit solcher Wahrheit des Gefühls, wird sie unmöglich haben erdichtet werden können, wie hoch hinauf oder wie spät man auch die Abfassung dieses Evangeliums setzen möge. Möge es immer nur im engeren Kreise erzählt worden sein, was unser Evangelist berichtet hat ¹⁾. Denn ein *absichtliches* Verschweigen scheint in der evangelischen Tradition völlig undenkbar. Sie hat in ihrem frommen Glauben gewiss nicht auf Laurer und Feinde draussen Rücksicht genommen [*Grotius, Olshausen*].

Neben dem Wunderact (denn daran zweifelt wohl Niemand mehr, dass ein solcher habe dargestellt werden sollen: vgl. V. 4, 23, 40, 42, auch V. 15, 39, wo der Evangelist der Vermuthung eines natürlichen Herganges vorzubauen scheint) hat der Erzähler noch

1) *Schweizer* „das Evangelium Johannes“, S. 155: Aus dem Stillschweigen der Synoptiker folgt also zunächst nur, was auch unser Evangelist selbst zeigt, dass das Ereigniss kein so ungeheures, das Land durchfliegendes, auch in Galiläa verbreitetes Aufsehen gemacht hat, wie moderne Ansicht sich vorstellen möchte.

Zweierlei im Sinne und sucht es darzulegen. Das Eine, eine Scene des Gefühls für menschliches Elend und für Freundschaft zu geben (dasselbe findet sich auch in der Erzählung Luk. 7, 11 ff.), und das Andere, was wir oft schon vorfanden und was uns unverkennbar dünkt, das Ungewöhnliche, Räthselhafte zu zeigen, was sich auch, wo es nicht eigentlich wunderbar gewesen, in Art und Handlungsweise Jesu immer gefunden habe. Wegen des Ersten ist die Erzählung auch praktisch als Charaktergemälde aufgefasst worden: *Hülsemann* „Geschichte der Auferweckung Lazari,“ 1835. *Fournier* „Bethanien,“ 13. Homill. 1837.

Was die Sache endlich selbst anlangt, so mögen wir die Bemühungen derer, welche ein natürliches Ereigniss aus unserer Erzählung herausfinden wollten, nicht verwerfen, aber bewundern können wir sie auch nicht. Sie waren sehr leicht, vornehmlich, da man Vieles dabei voraussetzen und Vieles einschieben konnte; und sie waren inconsequent, wenn sie bei einem Wunderwissen stehen blieben ¹⁾. Aber wir haben es schon oft ausgesprochen, dass wir in diese Versuche nicht mit eingehen können. Es fällt in ihnen auf die eine Seite zu viel Schein des Gesuchten, Absichtlichen in der Entstellung der Thatsache oder im Benehmen Jesu, auf die andere zu viel Befangenheit, Blödheit. Ist es menschlich zugegangen, so ist es wenigstens ein Act von Glaubenskraft und Geistesmacht ungewöhnlicher Art gewesen. In welchem Grade aber ungewöhnlich, darauf kann Keiner eine Antwort unternehmen. Der berühmte Ausspruch des Spinoza ist am Ende eine grosse Paradoxie, wenn er

1) So *Gabler* im „Journal für auserlesene theolog. Literatur,“ Bd. 3. S. 235 ff., und „Kleinere Schriften,“ Bd. 1. S. 325 ff.; dagegen *Besenbeck* „Lazarus oder das Unstatthafte der natürlichen Erklärung der Wundergeschichten im N. Testament,“ 1810; *Flatt* „etwas zur Vertheidigung des Wunders der Wiederbelebung des Lazarus“ in *Süskind's Magazin*, St. 14, S. 91 ff.

nicht ganz abstract vom Leben und Tod gesprochen hat, da denn freilich Tod im Leben werden kann. Jene phantastischen Ausmalungen, wie die Seele bereits zu einer andern Bestimmung räumlich abgegangen gewesen und wie mit göttlicher Macht zurückgerufen worden sei, werden Niemandem mehr gefallen. Aber wer sagt es uns, wo die Gränze sei zwischen Leben und Sterben, zwischen erstarrter Lebenskraft und vollem Tod, so lange die leibliche Natur noch nicht zerstört ist, und in wie weit der auch nicht göttliche Geist das Unlebendige, Sichauflösende wiederzubeleben und wieder zusammenzufassen vermöge? Doch das ist es ja, was dem Urtheil über Wunder und dem Beweis, was Wunder überhaupt sei, seine Unsicherheit giebt und in der evangelischen Geschichte das Wunder nur als äusserliche Beigabe, als Reflex der geistigen Herrschaft erscheinen lässt.

V. 1 und 2 der gewöhnliche, nachlässige Erzählungsstil des Johannes: „*Einer* war krank, Lazarus von Bethanien, von dem Orte, wo Maria war und Martha ihre Schwester. Die Maria aber, deren *Bruder* erkrankt war, war dieselbe“ u. s. w. Dieser Lazarus erscheint bekanntlich nur in diesem Evangelium, wieder 12, 1—9 (als symbolischer Name in der Parabel Luk. 16, 20); aber Martha und Maria und in merkwürdig gleich wie hier gehaltenem Charakter auch Luk. 10, 38 ff.

V. 2 wird ἡν δὲ Μαρία wohl am Angemessensten mit ἧς ὁ ἀδελφὸς ἡσθένει verbunden, nicht ἡν δὲ — αὐτῆς für sich, jenes als Nachsatz genommen. [Also mit *David Schulz* nur Komma vor ἧς zu setzen, nicht mit früheren Ausgaben bis auf *Knapp* Semicolon.] Aber die Hinweisung auf jene Huldigung des Salbens und Abtrocknens mit ihrem Haare ist wohl nicht als Voraussetzung von 12, 1 ff. zu nehmen, sondern sie geht wohl — und daher ist vielleicht das τὸν κύριον zu erklären — auf die evangelische Tradition. Nach Matth. 26, 13. Mark. 14, 9 sollte dieser

Handlung immerdar gedacht werden nach dem Willen Jesu.

Die Freundschaft Jesu zu dem Lazarus wird zuerst V. 3 vorausgesetzt und dann V. 5 erzählt. Die Sendung V. 3 wird erst V. 21 als Hülfsgesuch dargestellt. Wie V. 5 Martha vorausgestellt wird, soll sie wohl als die Senderin erscheinen.

Aber schon die Rede V. 4 soll nach dem Evangelisten auf den Wundererfolg hindeuten. Nicht, dass Lazarus leben bleiben solle [*Paulus*], wollen die Worte sagen (denn ein falsches Voraussagen war dem Charakter nicht angemessen, in welchem Jesus hier dargestellt wird), sondern dass er nicht im Tode bleiben solle. Das was V. 6 erzählt wird, Jesus sei da geblieben, wo er gewesen, soll die Sicherheit darstellen, in welcher er die Entwicklung des Geschickes von Lazarus abgewartet habe; freilich liegt es im Sinne des Erzählers, dass Jesus hiermit den Glauben der Seinen habe befestigen wollen. Wir dürfen wohl annehmen, dass diese Absicht mehr aus der Handlungsweise Jesu geschlossen worden sei (bei Jesus selbst konnte jenes Verweilen wohl einen andern Grund haben), und hiernach konnten sich denn auch manche Reden Jesu in der Erzählung modificiren.

Πρὸς θάνατον (1 Joh. 5, 16), genauer εἰς θάνατον 2 Reg. 20, 1. LXX. Im Sinne des Evangelisten soll dieses hier aber nicht bedeuten *ungefährlich*. Denn gewiss wollte er Jesum den Erfolg voraussehen lassen, aber eine Verstellung der Wahrheit hat er eben so wenig berichten wollen. Also: nicht *für immer* tödtend. „Er verfällt dadurch nicht dem Tode“ [*Schweizer*]. Ἀλλ' ὑπὲρ — „sondern sie ist erfolgt für die Verherrlichung Gottes, damit der Gottessohn durch sie (δι' αὐτῆς, nämlich ἀσθενείας) verherrlicht werde.“ Der zweite Satz (wie konnte man einen derselben für überflüssig, interpolirt halten!) bestimmt den ersten genauer: in ihm, in seiner Ehre werde die göttliche gefördert 13, 31. Die Verherr-

lichung der Beiden durch menschliche Uebel auch 9, 3 ff.

V. 5 und 6 gehören zusammen. „Wiewohl er jene Alle liebte, blieb er dennoch, wo er war (10, 40, in Peräa) noch zwei Tage.“ Erst mit dem *ἔπειτα μετὰ τοῦτο* V. 7, welches mit dem *μετὰ τοῦτο* V. 11 in einen Zeitmoment fällt und eine Folge von Reden bezeichnen soll, müssen wir den Tod des Lazarus erfolgt annehmen. Die zweite Sendung, welche hier Einige [*Paulus, Gabler*; auch *de Wette* hält sie wenigstens für möglich] eingestellt haben, ist willkührliche Annahme. Die Sache und das Wissen um sie bei Jesus fällt für den Evangelisten in Eins zusammen.

Im *ἀγαπᾶν* V. 6 neben dem *φιλεῖν* V. 3 ist hier wohl so wenig als 21, 15 eine besondere Bedeutung (*Wetstein, Tittmann* [*de synonym. S. 53*], *Lücke*: es bezeichne das weitere Verhältniss der Liebe, sei also geringer als *φιλεῖν*).

V. 8. „Eben jetzt (10, 31) haben dich die Juden steinigen wollen, und du gehst dahin zurück?“ Wie die Jünger ohne alle Ahndung dessen, was geschehen soll, dargestellt werden (denn die Gefahr, von welcher sie sprechen, drohte ja nicht in Bethanien, nur in Jerusalem), haben die Worte V. 4 wohl nicht zu ihnen, sondern zu den Abgesendeten gesprochen sein sollen.

Aehnliche Reden, wie V. 9, 10, fanden sich oben 9, 4 f. Es liegt eine sprüchwörtliche Formel zu Grunde, welche verschieden gewendet werden konnte. Hier mag es immerhin als eine Rede genommen werden, welche mit Absicht vielsinnig gesprochen worden. Der Hauptsinn geht aber darauf, die Furcht zurückzuweisen, welche aus den Jüngern geredet hatte. Das Licht ist also hier die *ihm* zugetheilte Zeit: er habe Nichts zu fürchten, so lange seine Zeit dauere. Aber das Wandeln in ihm bedeutet nur die Wirksamkeit in seinem Berufe. Daher denn die Rede nicht

im fatalistischen, sondern im providentiellen Sinne zu nehmen ist. Zu beziehungslos erscheint das Bild, wenn man nach der altgewöhnlichen Deutung das Licht von Christus verstehen wollte (übrigens war ja Lazarus schon gestorben, und vom Wiederaufleben konnte das *μὴ προσκόπτειν* nicht gesagt werden), und das Bild ist zu äusserlich gehalten, als dass man es von der lichtreinen Gesinnung verstehen könnte, welcher es im Leben niemals fehle ¹⁾. „Sind nicht zwölf Stunden des Tages“ d. i. die Zeit des Lichtes genau bestimmt [*Kühnöl*]? Es soll in der Formel weder das liegen, dass *nur* zwölf Stunden seien, noch dass *so viele* Stunden seien. *Περιπατεῖν* bezeichnet die Lebensthätigkeit; *anstossen, nicht anstossen*: im Leben zu Grunde gehen, gedeihen. *Τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου*: dieser Ausdruck ist gebraucht, um auf das Uneigentliche der Rede hinzuweisen.

V. 10. *Ἐν τῇ νυκτί*: wenn *seine* Zeit vorüber ist. „Dann kann ihn das Uebel treffen, denn sein Lebensweg ist nicht mehr beleuchtet.“ Der Ausdruck *τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* ist hier sehr ungewöhnlich gebraucht. Anders, eigentlich, steht er Matth. 6, 23. Luk. 11, 35. Die Deutung: er geht dem Lichte nicht nach, er mag es nicht — würde unangemessen sein, da hier ja vom Lebensgeschicke die Rede ist. Sondern: das Licht leuchtet ihm nicht mehr. Aehnlich ist dann 12, 35: *τὸ φῶς ἔχειν*. *Φῶς* hat hier eine mehr subjective Bedeutung = *φωτισμός*.

V. 11. *Μετὰ τοῦτο*, absehend nun von der Rede der Jünger, auf welche sich V. 9 f. bezogen hatte und

1) So *Euthymius* (nach *Chrysostomus*, der auch noch eine andere Deutung vorschlägt): *Ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῷ φωτὶ τῆς ἀρετῆς, οὐ προσκόπτει εἰς κίνδυνον, ὅτι τὸ φῶς τῆς ἀρετῆς βλέπει καὶ ὁδηγεῖται*. Diesem zunächst kommt unter den Neueren *Lücke*: die Pflicht ist die göttliche Leuchte; so lange man in diesem Lichte wandelt, stösst man auch in der äusseren Gefahr nicht an. *De Wette* denkt ähnlich an das Licht des lauterer, unschuldigen, klaren Handelns 1 Thess. 5, 8.

den Entschluss V. 5 erklärend. *Κεκοίμηται* steht nach V. 12 in der Todesbedeutung (1 Kor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13), hier wohl dem *θάνατος* V. 4 entgegengesetzt, dem bleibenden Tode. Dem *κοιμηθῆναι* entsprechend ist *ἐξυπνίσειν* gesetzt, das von Todtenerweckung auch Hiob 14, 12 steht.

Die Jüngerrede V. 12 soll wohl (vgl. V. 8) die Reise nach Judäa für unnöthig erklären (*Chrysostomus, Tholuck*). Sie versteht das Vorausgehende von einem tiefen Schläfe, in welchem die günstige Krisis eintreten werde. Wahrscheinlich ist es ein Volksspruch (Sirach 31, 2: *ἀρρώστημα βαρὺ ἐκνήψει ὕπνος*).

Der verbessernde Beisatz V. 13 ist ganz johanneisch, und gewiss die richtige Deutung; vgl. 2, 21. *θάνατος* für *κοίμησις θανάτου*, der *κοίμησις ὕπνου* gegenüber.

V. 14. *Παρόρησία*, wie 10, 24: deutlich, offen.

V. 15. „Ich freue mich euretwegen, dass ich nicht dort war, damit ihr glaubt“ —; denn so sind ohne Zweifel die Sätze anzuordnen: *ἵνα πιστεύσητε* als Erklärung des *δε ὑμᾶς*, und *ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ* zu *χαίρω* gezogen. *Glauben* bedeutet ganz den eigentlichen Glauben: also ist es nicht blos in der negativen Bedeutung zu nehmen: nicht den Glauben verlieren, wenn Lazarus in der Gegenwart Jesu gestorben wäre; und Glaube *an ihn*, wiewohl die Jünger längst schon solchen gehabt hatten. Der Glaube ist ja bei Johannes ein sehr vielsinniger Begriff, bald geringer, bald höher, und eine Gesinnung, welche niemals in gewisse Gränzen beschlossen war. „Dass ich nicht dort war,“ dass ich also durch ein göttliches Werk auf euch einwirken kann. Schon das sogleich darauf Folgende *ἀλλ' ἄγωμεν πρὸς αὐτόν*, aber auch das Kleinliche des Sinnes, welcher dann in der Stelle läge, spricht gegen die Auffassung: ich freue mich, dass ich es euch als Wissender sagen kann. Und dieses höhere Wissen, wie gesagt, doch auch ein Wunder-

werk, folgt bei dem Evangelisten nur als Accidens (V. 11) dem Wunderacte nach.

Die Rede des Thomas (*ὁ λεγόμενος Δίδυμος* 20, 24, wahrscheinlich bei den Heidenchristen so bekannt) gehört gewiss dem Charakter des Mannes an, welcher bei Johannes sehr durchgeführt ist (ausser Kap. 20 noch 14, 5). Es ist zwar nicht der Mann des Zweifels, wohl aber der, bei welchem das Göttliche in Jesu gegen das Menschliche zurücktrat, dieses aber desto höher stand und desto inniger aufgefasst wurde. So lässt er denn auch hier das Wunderbare fallen und mag nur den Weg der Gefahr mit Jesus gehen. Dass μετ' αὐτοῦ auf Jesus gehe, versteht sich von selbst.

V. 17. Es scheint ganz überflüssig, über die vier Tage, welche Lazarus in der Gruft gewesen (*ἔχοντα* wie 5, 5), Fragen anzustellen. Uebrigens sind ja solche Zahlangaben im gewöhnlichen Leben ungenau; und bei diesen Dingen vielleicht um so häufiger, als die Klagezeit auf eine Zahl von Tagen angesetzt war, welche man dann mehr oder weniger voll annahm. Und wirklich dauerte die jüdische Klagezeit gewöhnlich nur *drei* Tage. Die zwei Tage V. 6 rechnen wir, wie gesagt, nicht mit dazu, sondern setzen den Tod in die Zeit V. 7 und 11. Aber die Bestattung erfolgte nach altem Aberglauben und wie es auch aus V. 39 hervorgeht unmittelbar nach dem Tode (AG. 5, 6. 10). Beträgt nun aber gleich die Entfernung Bethaniens vom Jordan nur eine Tagereise, so wissen wir ja wenigstens nicht den Aufenthalt Jesu in Peräa.

Die Bemerkung V. 18, für Fremde gemacht, steht um des 19. Verses willen da. *Ἦν* wechselt in solchen Angaben mit *ἐστίν* (5, 2) ab. „Ungefähr 15 Stadien entfernt.“ Der Oelberg war die Hälfte des Weges, einen Sabbatsweg entfernt (AG. 1, 12). Die *Juden* sind hier wohl nicht in der gewöhnlichen schlimmen Bedeutung, nur als Vornehme, nämlich als Einwohner von Jerusalem, gemeint. Daher wechselt der Name

hier wiederholt (V. 42. 12, 18) mit ὁ ὄχλος ab. Alles ist übrigens im gehörigen, historischen Stile erzählt. *Αἱ περὶ Μάρθαν καὶ Μαρ.* ist nicht die gewöhnliche Umschreibung [*Winer Gramm.* S. 483] — auch nicht AG. 13, 13 —, sondern bezeichnet die klagenden Frauen um sie her; auch der Trost galt diesen, wie den Schwestern.

Hier V. 20 beginnt jene Uebereinstimmung zwischen Johannes und Lukas, wie sie den Charakter der Schwestern gehalten haben. Die eine äusserlich beweglicher, bereit zu Wort und That, die andere innerlich erregter, wie sie hier der Schmerz nicht dazu kommen lässt, den Freund zu begrüßen, dann (V. 32) desto inniger, eifriger sich ausspricht, wiewohl ohne die Hoffnung zu äussern, wie es die Schwester thut. *Καθίξασθαι* ist gewöhnliches Wort auch für Trauer Ezech. 8, 14. Hiob 2, 8. Matth. 27, 61.

V. 21 ist ein trauernder Vorwurf, welcher durch V. 22 aufgehoben wird. „Auch jetzt noch weiss ich, dass dir Gott geben wird, warum du ihn bitten wirst.“ Natürlich sollen die Worte eine Wunderhoffnung aussprechen, nicht ein allgemeines Vertrauen darauf, dass Jesus dennoch der Gottgeweihte sei [*Paulus*]. *Δώσει* nämlich die Kraft oder den Erfolg (3, 27. 5, 26). Als *Gebetserhörung* erschien das Wundervermögen auch 9, 31, und darauf geht V. 41 f. ein, wiewohl dieses nicht die eigene Darstellung des Johannes ist (vgl. V. 40).

Von dieser Hoffnung kommt Martha V. 24 zurück, weil sie dieselbe niedergeschlagen glaubt durch die Antwort Jesu. Diese (V. 23) bleibt ungewiss, ob sie schon zusagend sein solle oder nur allgemein, um den *Glauben* zu erregen oder zu prüfen; denn dem Evangelisten zufolge ist der Beschluss Jesu schon vorher (V. 11) gefasst gewesen. Dafür denn das allgemeine Wort *ἀνίστασθαι*, welches die Jüdin freilich im Volkssinne auffasst. Die Stelle ist also classisch für das Dasein einer solchen Volksvorstellung von der Auferstehung am letzten Tage. Vrgl. 5, 21 ff.

Auch V. 25 giebt noch keine Zusicherung; dieses liegt deutlich in V. 26. Jener soll nur den allgemein frommen Glauben auf ihn hinlenken: „In jedem Sinne, in jeder Art komme von ihm das Leben.“ *Ἀνάστασις* und *ζωή* (1, 4) sind die leitenden Ideen für V. 25 und 26: jener handelt von der Auferstehung, dieser vom Leben. Aber auch das Erste *ὁ πιστ.* — *ζήσεται* ist im geistigen Sinne zu nehmen, wie 6, 39 f. Wir wissen, welche Dogmen sich in alter und neuester Zeit an diese Worte geknüpft haben; neuerlich von *Weisse* wurden die Worte für den Gedanken gebraucht, dass die Unsterblichkeit nur den veredelten, vergeistigten Naturen zustände. *Κὰν ἀποθάνῃ ζήσεται*: wird durch alle Veränderungen des Lebens hindurch zum Heile gelangen. *Ὁ ζῶν καὶ πιστ.* — hier ist ein anderer Charakter gemeint, derer, in welchen sich gar Nichts verändern würde. *Gar nicht sterben*, wie 8, 51 f.

Es ist schön gezeichnet, wie V. 27 bei fortwährend gesunkener Hoffnung doch der Glaube dieses Weibes an die höhere Persönlichkeit Jesu feststeht. Im gewöhnlichen Judenthum, wie es in diesem Evangelium dargestellt wird, hebt sich und fällt jener Glaube mit der Wahrnehmung oder der Erwartung von Wundern. *Περίστευκα* (6, 69) dem *πιστεύεις*, als alter, fester Glaube der Martha entgegengesetzt. Die Prädicate *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος* (6, 14) sollen nur das Wirkliche und Volle der Messianität Jesu ausdrücken.

Das Folgende erzählt nun in der Ausführlichkeit eines Charaktergemäldes und für das Gefühl. V. 28. *Ἀάθρα* wohl mit Beziehung auf die Juden — ein Zug des Mistrauens gegen dieselben. *Φωνεῖ σε* — dieses war entweder nicht geschehen, und das Vorgeben soll Maria aus ihrem Schmerze erwecken, oder es ist vom Evangelisten übergangen worden.

V. 29. *Ἐγείρεται ταχύ* dem *ὑπήντησεν* V. 20 gegenüber. Die Bemerkung V. 30, Jesus sei noch nicht

in den Flecken gekommen gewesen, sondern habe sich noch an dem Orte befunden, wo ihn Martha getroffen, steht wohl da, um seine Absicht anzudeuten, sich unverweilt zur Gruft zu begeben. Die Begleitung der Juden zur Gruft als Tröstende V. 31 war der Sitte gemäss. Vrgl. Kap. 19, 3: προσοδυρόμενοι τάφοις νεκρῶν.

V. 32. Ἐπεσεν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ verräth grössere Bewegung als V. 21 bei dem Benehmen der Martha, ohne die Hoffnung dieser V. 22; diess wohl nicht, als sei Maria ohne solche gewesen, sondern der Evangelist will sie mehr ihrem Schmerz hingegen darstellen.

Bei der allgemeinen Klage heisst es dann V. 33 ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. Beides ist gewiss auf dieselbe Gemüthsbewegung zu beziehen (ἐμβριμᾶσθαι gegen die sonst gewöhnliche Bedeutung, in welcher das Wort doch immer etwas Aeusserliches anzeigt, den heftigen Ausbruch, und τῷ πνεύματι dasselbe mit ἐν ἑαυτῷ). Ταράσσειν ἑαυτόν mag mehr sein als ταράσσεσθαι (12, 27. 13, 21. 14, 1. 27), aber nicht freiwillige Erregung bedeuten, sondern eine solche, welcher sich Jesus überlassen habe. Aber wie konnte man nach der Ursache dieser Erregung herumsuchen? Wie die ältere Zeit der Kirche ¹⁾ den Schmerz nicht in das höhere Dasein Christi einzuordnen wusste, so die spätere Orthodoxie nicht mit

1) Chrysostomus verstand das Wort vom Zorn, und τῷ πνεύματι: seinem Geiste habe er gezürnt, die Erregung unterdrückend. Euthymius S. 409: ἐπετίμησε τῷ πάθει, ἀναχαιτίζων αὐτὸ, δριμύ τι καὶ αὐστηρὸν ἐνέβλεψε τῇ συγχύσει, ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσῃται τὴν ἐρώτησιν. Πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα νοεῖται τὸ πάθος τῆς συγχύσεως. Ἐμβριμησάμενος δὲ ἐτάραξεν ἑαυτόν, ἤγουν διέσεισε. Dann aber — und in dieser Erklärung war ihm Cyrill vorangegangen — fügt er hinzu: Τινὲς δὲ πνεῦμα, τὴν θεότητα αὐτὸ νοοῦντες, ἐρμηνεύουσιν, ὅτι ἐνεβριμήσατο τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐν τῇ θεότητι· καὶ ἐκλόνησεν αὐτὴν φοβηθεῖσαν τὴν ἐμβριμήσιν. Vgl. Joh. Pet. Lange „vermischte Schriften.“ 1841. 4. Bdchen. S. 194 ff.

der Absicht zu vereinbaren, dem Jammer abzuhelfen. Und dennoch gilt unserem Evangelisten dieser Schmerz so viel (vrgl. sogleich V. 35), und es leidet keinen Zweifel, dass er doch auch Jesu diese Absicht schon jetzt beigelegt habe. Aber ist es denn nicht gerade ganz in der Ordnung, dass das Mitgefühl sogar der thätigen Theilnahme und der Hülfe vorangeht? Und wirklich lässt unsere Erzählung eben durch diese Gefühle des Schmerzes den Drang zu helfen sich beschleunigen. Denn darauf bezieht sich doch ohne Zweifel das *ποῦ τεδείκατε αὐτόν* (V. 34); Menschliches und Göttliches verbindet in derselben Weise wie Johannes, hier und sonst, auch der Brief an die Hebräer: 2, 18. 4, 15.

V. 36 und 37 wieder zweierlei Gesinnungen unter diesen *Ἰουδαίους*. Die Zweiten, die Tadelnden, brauchen vielleicht darum noch nicht (V. 33) *falsche* Thränen geweint zu haben. Sie begreifen den Wunderthäter nicht, welcher es zu diesem Kummer habe kommen lassen. Vielleicht will der Evangelist darauf hindeuten, dass die Wundersüchtigen nicht fähig gewesen seien, das rein Menschliche zu begreifen. *Ὁ ἀνοήτως* — *τυφλοῦ* lässt unbestimmt, ob sie Glauben hieran gehabt. Aber Todtenerweckung liegt doch über ihren Gesichtspunct hinaus, eine Heilung des zum Tode Erkrankten erwarten sie.

V. 38. *Πάλιν ἐμβριμησάμενος* — dieses Wort in derselben Bedeutung, wie V. 33. Also nicht in Beziehung auf die Juden ist es gesagt [*Kühnöl*], sondern: von Neuem sei der Schmerz in ihm rege geworden, wie er zur Gruft gekommen sei. Diese Gruft wird wie gewöhnlich beschrieben. Vrgl. *Nicolai „desepulcris Hebr. libr. IV.“* 1706. [Auch in *Ugolini thes. XXXIII. Fuhrmann „hist. Untersuchungen über die Begräbnissplätze der Alten.“* 1800.] *Ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ*, er lag an der Höhle, nicht: auf ihr (*Lücke*).

V. 39. Das jüdisch-klein Besorgliche der Martha. *Τεταρταῖος*, entweder in der Gruft so lange, oder im

Tode (V. 17) = τέσσαρας ἡμέρας ἔχων. Aber die ganze Rede der Martha muss, auch von der strengsten Wunderansicht (denn das Wunder kann doch kein *Schöpferact* sein), als ungenau, als Voraussetzung des gewöhnlichen Lebens genommen werden; ἤδη ὅσῃ ist blosser Schluss aus τεταρταῖός ἐστιν.

Die Rede Jesu V. 40 steht eben der jüdischen Scheu vor dem Grabe und seinem Inhalte entgegen. „Hier soll kein Anblick des Todes sein, sondern göttliche Kraftoffenbarung.“ Οὐκ εἶπόν σοι ist Vielen auffallend gewesen, denn ausdrücklich war so Etwas ja nicht gesagt worden. Aber dem Sinne nach gewiss (V. 25 f.): bei ihm sei immer nur Leben zu schauen und zu fühlen. Δόξα τοῦ Θεοῦ (V. 4): die göttliche Erscheinung, Wirkung.

Die Erzählung geschieht nun von V. 41 an nicht in der Weise, wie sonst gewöhnlich bei Johannes von Wundererfolgen berichtet wird: hier wird das Werk mit Worten vorbereitet. Doch scheint V. 41 einen authentischeren Charakter zu haben als V. 42, in welchem selbst der Ausdruck beim ersten Anblick etwas Störendes hat. Aber wir brauchen darum nicht nach dem gewaltsamen Mittel zu greifen, eine Interpolation anzunehmen ¹⁾; es könnte, wie es oben schon zugelassen wurde, aus der Handlungsweise Jesu, aus diesem ausdrücklichen Hinwenden zu Gott (während man doch sonst annahm, dass in ihm jeden Augenblick das Göttliche habe wirken können) in seinen *Reden* Eini-
ges geformt worden sei. Doch lassen die Worte auch eine andere, ansprechendere Deutung zu.

Aber der Sinn der Rede V. 41 ist gewiss nicht der bei dem Evangelisten, dass der Anblick des Todten ihm ein Merkmal dargeboten habe, sondern dass im Moment der That in ihm das Bewusstsein der Kraft zu helfen, lebendig, stark geworden sei. Das ἤγε

1) *Dieffenbach* in *Berthold's krit. Journal der theol. Literat.* 5, 1, S. 8.

τοὺς ὀφθαλμούς (13, 1) ist beigesetzt, entweder um es zu heben, was geschah, oder um dem πατήρ seine Beziehung zu geben. Das *Erhören* steht dem Bitten (V. 22) gegenüber, ohne dass ein solches hier bei Jesu erwähnt worden wäre. „Zwar habe ich gewusst, dass du mich immer erhörest, aber des umstehenden Volkes wegen sprach ich, damit sie glauben, dass du mich gesendet hast.“ Dieses εἶπον nun wird in der gewöhnlichen Deutung von der Danksagung (V. 41) verstanden. Aber es fühlt sich leicht etwas Unangemessenes darin, dass in diese Danksagung eine *Absicht* gelegt wird. Auch möchte dann wohl λέγω passender sein als εἶπον. Vielmehr bezieht es sich auf ein Gebet, welches, wie oben gesagt, von dem Evangelisten nicht mit beigesetzt worden ist (*Lücke*); so steht auch nur beziehungsweise das ἡδεῖν ὅτι u. s. w. gegenüber. Und εἶπον ist dann kein Wort für *Bitte*, sondern steht mit Bedeutung: „laut gebetet, vor dem Volke gebetet habe er, damit sie wüssten, von wem das Werk komme.“ In ὅτι σὺ με ἀπέστειλας liegt nicht sowohl der Sinn, ihn, Jesus, zu ehren, als vielmehr, dass Gott, keine andere Ursache, die That wirken werde. Der Ausdruck διὰ τὸν ὄχλον τὸν παρεστῶτα könnte etwas Auffallendes haben; aber er ist im Gegensatze zum ἐγὼ zu fassen und der ὄχλος hat beim Johannes keine herabwürdigende Bedeutung, sondern im Gegentheil die der glaubensfähigen Menschen.

V. 43. Das Rufen des Todten, und zwar in den energischen Ausdrücken φωνῇ μεγάλῃ κραυγάζειν, hergenommen von alten, heiligen Bildern für Todtenerweckung (vgl. 5, 25. 28. 1 Thess. 4, 16), macht hier den Wunderact aus, das Machtgebot aus dem Leben in den Tod hinein: so auch (Mark. 5, 41) Luk. 7, 14. (8, 51). Aber der Erfolg wird auch hier als alsbaldig und vollständig eingeführt: ἐξῆλθε, und selbst die Schilderung δεδεμένους — περιεδέδετο soll wohl das Augenblickliche des Erfolges hervorheben. Die alt-

kirchliche Auffassung ¹⁾ fand etwas Wunderbares in dem ἐξέρχασθαι δεδεμένον. Wir brauchen nicht zu sagen, wie kleinlich, störend dieses hier hereintreten würde. Vielmehr bezieht sich die Beschreibung auf das Umbinden der einzelnen Hände und Arme, wahrscheinlich für die eingelegten Specereien [*de Wette*]. Und so ist das λύσατε καὶ ἄφετε ὑπάγειν nur davon zu verstehen, dass man ihm das Kleid des Todten nehmen, ihn seinem gewöhnlichen Leben zurückgeben solle.

V. 45. Das Glauben Vieler, wie 2, 23. 8, 30. Aber das τινὲς ἐξ αὐτῶν (V. 46) braucht nicht gerade nur auf die Ἰουδαῖοι bezogen zu werden, sondern es kann auch auf die πιστεύσαντες gehen. Denn so wenig auch das Ereigniss, und wäre es auch als wirkliche Todtenerweckung genommen worden, in dem rohen Wunderglauben dieser Juden tief und nachhaltig gewirkt hätte: so würde sich doch wohl eine *feindselige* Handlung nicht damit vertragen, Zeugen von jenem Ereigniss gewesen zu sein.

V. 47. Eine Versammlung des Synedrium, wie 7, 45 ff. Die drei ersten Evangelisten haben Nichts von solchen, doch setzen ihre Erzählungen wirklich eine Kenntniss der Juden von der Person Jesu und den Bewegungen des Volkes durch dieselbe voraus. Immer treten übrigens bei Johannes die Pharisäer als der Impuls im Synedrium hervor. Auch diese Erzählung hat den vollständigen Charakter von Wahrheit, in der Art sowohl, wie sie diese *Wunder* nehmen, nur als auffallende Erscheinungen, als wie die *Erfolge* Jesu, nämlich nur als politisch bedenkliche Erregungen (womit sie zugleich die Strenge ihrer Massregeln rechtfertigen wollen), endlich, wie sie die Berathschlagung halten. Denn eigentlich waren Alle

1) *Euthymius*: ὁ μεγίστου καὶ διπλοῦ θαύματος! Οὐ μόνον σεσηπῶς ὢν ἀνέστη, ἀλλὰ καὶ δεδεμένος ὢν ἐξῆλθε τοῦ μνημείου.

bei anscheinender Ungewissheit (*τί ποιοῦμεν*) von vorn herein schon der Meinung, welche der Hohepriester nur *ausspricht*, dem sie dann auch (V. 53) alsbald bestimmen.

„Was ist zu thun dabei, dass dieser Mensch so viele Zeichen thut? Wollten wir ihn so gehen lassen, so“ — hierin schneiden sie sich selbst jede milde Massregel ab. *Οὕτω* nämlich *σημεῖα ποιοῦντα* (1 Kor. 7, 26. 40). *Πάντες πιστ. εἰς αὐτόν*, grosse Volkserregung oder messianische Entscheidung im Volke. Diesem gemäss ist der Sinn des Folgenden, was von den Römern gesagt wird, entweder, dass diese dem Volksaufstande oder dass sie der messianischen Usurpation entgegentreten würden. *Ἀρρεῖν* dasselbe mit *ἀπολέσαι* V. 50. *Τόπος* kann das Land sein, oder auch die Stadt [*Cyrrill*]; aber es ist wohl natürlicher, es vom Tempel zu verstehen (vgl. *τόπος* neben *ἔθνος* 2 Makk. 5, 19, und *τόπος* Matth. 24, 15. AG. 7, 7); dieselbe Vieldeutigkeit in *οἶκος* Luk. 13, 35. AG. 6, 13 f.

V. 49, 50. Kaiphas tadelt die Scheu, mit welcher sie noch berathschlagten, da doch Alles klar und entschieden sei. Dieser fasst die Sache nun vollends ganz äusserlich, politisch. Was der Mann auch sei, meint er, die politische Gefährlichkeit seiner Existenz spreche ihm das Urtheil; und dabei kommt es ihm also auch nicht auf ein Menschenleben an. Im *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* (auch V. 51) liegt nicht, dass er es *nur* in diesem Jahre gewesen sei, sondern er war es (ob nun schon im fünften oder im dritten) *eben* dieses Jahr. Unten 18, 13. *Οὐκ οἴδατε οὐδὲν οὐδέ διαλογίζ. oder λογίσεσθε* [*Lachmann*]: ihr seid unklug (*μηδὲν ἐπίστασθαι* 1 Tim. 6, 4) und unüberlegt. Ihr bedenkt nicht, „dass es uns fromme, dass Einer sterbe für das Volk und nicht das Ganze zu Grunde gehe;“ jenes, damit dieses nicht geschehe. *Ὑπὲρ τοῦ λαοῦ* steht hier zwar in der Bedeutung von Stellvertretung; aber in dem Sinne, dass er hinwegzuräumen sei, damit nicht Vielen wehe geschehe. Es wird erklärt durch

das Folgende *ἵνα μὴ — ἀπόληται*. *Λαός* und *ἔθνος* stehen hier in der altgangbaren Bedeutung *neben* einander: jenes hat mehr den Begriff von Volksmenge, dieses mehr den von Nationalität.

V. 51, 52. Es scheint dem einfach frommen Sinne des Evangelisten unmöglich zu sein, in diese menschenfeindliche, politische Absicht einzugehen. Die Rede des Hohenpriesters ist ihm unverständlich; er findet einen tiefen Gedanken in ihr, welchen der Mann durch göttlichen Zwang ausgesprochen habe. Ohne Zweifel war das, was von diesem Zwange gesagt wird, welcher über dem Hohenpriester gewaltet habe, eine *Volksvorstellung*, welcher uralte Sprüche und Reden zu Grunde lagen, diejenigen, welche die Hohenpriester überhaupt als *Geistbegabte* darstellten (2 Mos. 28, 30. 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 2, 18. 28. 2 Sam. 6, 14), insbesondere auch dem hohenpriesterlichen Gewande eine solche Kraft, Geist mitzutheilen, beilegten (auch *Joseph. Antiq.* 6, 6. 3). Aber in der späteren Volksmeinung war Zweierlei nicht alterthümlich, ächt: dass die Geistesgabe zwingend wirke und der Ergriffene so unbewusst als nicht begreifend spreche, und dass sie auf gleiche Weise die Guten ergreife und die Schlechten. *Ἀφ' ἑαυτοῦ εἶπεν* entgegen dem *προεφύτευσε*. Dieses *προφητεύειν* aber ist auch hier nicht gerade weissagen, sondern im höheren Antriebe sprechen. Den Ausdruck *für das Volk* deutet der Evangelist also anders als es Kaiphas gemeint hatte: sterben, weil das Volk sonst hätte sterben müssen. *Wie* dieses *für dasselbe* von Johannes verstanden worden sei, lehrt das Folgende. *Sterben*, nämlich im ungöttlichen Leben vergehen. *Oder*, wobei denn noch weiter vom Sinne des Kaiphas abgegangen sein würde, *ὕπὲρ τοῦ λαοῦ* bedeutet nur: zum Besten des Volkes.

Ist V. 52 nicht blos erweiternder *Beisatz*, so findet der Evangelist den hier ausgesprochenen Gedanken im Gebrauche des Wortes *λαός* neben *ἔθνος*; denn

dieses zweite war von Alters her das gehörige Wort für das israelitische Volk, so dass hier die τέκνα u. s. w. als Erklärung ständen eben vom λαός. Der Gedanke trat schon 10, 16 herein. Denn auch hier darf an Niemand sonst als an das Heidenthum gedacht werden. Aber es wird mit dem Namen Gotteskinder bezeichnet, nicht in Beziehung auf das, was es erst werden solle, sondern *jetzt* schon heisst es so: zerstreute (dasselbe Matth. 9, 36 von den Juden, aber das Wort deutet auf das Bild der *Heerde* hin) Gotteskinder. Wahrscheinlich eben so in der Parabel Luk. 15, 11 ff. (Nicht hierher gehören Ephes. 2, 2. Kol. 3, 6.) Die Idee des Todes Jesu ist hier ganz die, welche Paulus ausgeführt hat Ephes. 2, 13. Kol. 2, 14. Die Berufung und Vereinigung der Heiden wird auf denselben zurückgeführt, zunächst weil in ihm die jüdisch-messianische Vorstellung untergegangen sei.

Aber V. 53: von da an berathschlagten sie ihn umzubringen. Die gleiche Formel Matth. 26, 4. Sie steht dem ζητεῖν ἀποκτεῖναι entgegen, dem Umbringen im Auflaufe. Das Synedrium habe eingewilligt, meint der Evangelist, und nur die Art, die Form der Verurtheilung sei noch zweifelhaft gewesen.

Der Aufenthalt Jesu V. 54 ist also ein anderer, als 10, 40, aber derselbe, wie im Anfange 3, 32; denn die Wüste (Wüste Juda Matth. 3, 1) bezeichnet die Gegend am Jordan. Οὐκέτι ist durch das Folgende beschränkt: bis zum Feste. Die Ἰουδαῖοι sind hier dieselben, wie in der Geschichte des Lazarus V. 19 ff.: die Bewohner von Jerusalem. „Er ging aus dieser Gegend (ἐκεῖθεν, zunächst von Bethanien) hinweg, in die Gegend nächst der Wüste nach der Stadt Ephraim zu.“ Εἰς Ἐφρ. πόλιν soll wohl dieses nur bedeuten. Wie auch die Schreibart des Namens dieser Stadt schwanke [Ἐφραῖμ, Ἐφραῖμ, Knapp, Lachmann: Ἐφραῖμ, Ἐφραῖμ, Ἐφραθᾶ], es leidet keinen Zweifel, dass er Nichts gemein habe mit dem Stammesnamen Ephraim, sondern die im A. Testamente [2 Chron. 13, 19] als

Ephron bezeichnete Stadt bedeute, unweit Jericho gelegen, also ganz an der Stelle jener so genannten Wüste. *Διέτριβε μετὰ τῶν μαθητῶν* 3, 22.

Dieselben V. 55, welche jetzt schon zum Feste zogen aus der Jordangegend, um sich vorzubereiten (*ἀγνίσειν* 2 Mos. 19, 10. 4 Mos. 9, 10. 2 Chron. 30, 17), sind es, welche daselbst nach ihm fragten V. 56. *Ἐστηκότες* — indem sie ihn erwarteten 6, 22. *Τί — ἑορτήν;* darüber, dass er nicht komme — ob sie dieses nun auf die Verfolgungen ihrer Obern bezogen haben sollen, oder eine Furcht Jesu für möglich gehalten.

V. 57 diese Reden erklärend heisst es: denn es hatten ja auch die Priester und Pharisäer Befehl gegeben, ihn anzuzeigen. Der Bericht trifft ganz zu Matth. 26, 5 und Mark. 14, 1 f.: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ*. Denn das *ποῦ ἐστὶ* bezieht sich auf einen Ort *ausserhalb* des Tempels, wo ja allein ein Gefangennehmen Statt finden konnte. Daher denn die That des Judas. Aber sie heisst mehr noch bei den Evangelisten ein Ueberantworten (*παράδοῦναι*), weil die jüdischen Oberen durch diese That vollends wie berechtigt schienen oder doch ermuthigt wurden, ihn *öffentlich* zu verurtheilen, indem Jesus von dem Volke wie von seinen eigensten Freunden verlassen schien.

Mit Kap. 12, 1—19 lenkt das Evangelium ganz in die Leidensgeschichte der drei ersten über. Die Geschichte der Salbung haben Matthäus und Markus, die des Einzuges alle Drei. Die Anordnung in unserem Evangelium, welche diese beiden Ereignisse genau verbindet, hat noch besonderen Sinn. Den verfolgenden Oberen steht die Huldigung des *Weibes*, ferner die Stimme des *Volkes* entgegen, zu welcher dann V. 20 ff. noch die Verehrung von *Ausländern* hinzukommt.

V. 1. Die *sechs Tage* vor dem Pascha (die ganze Formel vielleicht) mögen in der gewöhnlichen Sprache die Zeit einer Woche vor dem Paschamahle be-

deutet haben. Hier kommt Jesus also aus seiner Zurückgezogenheit am Jordan nach Bethanien. Ὅπου ἦν, wo er lebte oder: wo er sich von Neuem aufhielt.

Auf die Erzählung V. 2—8 wies oben schon 11, 2 im Voraus hin. Entschieden dasselbe erzählen Matth. 26, 6—13. Mark. 14, 3—9. Einige Züge davon sind in die Erzählung geflossen Luk. 7, 36 ff., wenigstens der Name des Hausherrn. Dieser ist bei Allen *Simon*. Maria wird bei keinem der Synoptiker als das huldigende Weib genannt; bei Lukas macht die Kirche (nach 8, 2) die Combination, dass Maria *Magdalena* von ihm gemeint werde. Aber wie in Hinsicht auf die *Zeit* dieses Mahles (bei Johannes 6 Tage vor dem Pascha und vor den Einzug gesetzt), so scheint auch in der *Oertlichkeit* eine Differenz Statt zu haben bei Johannes und den beiden Ersten: denn weder ist es wahrscheinlich, dass Maria in einem *fremden* Hause das gethan habe, wovon die Rede ist, noch scheint die vorige Erzählung Kap. 11 dafür zu sein, dass Maria, von ihren Geschwistern gesondert, die Gattin etwa jenes Simon bei Matthäus und Markus gewesen sei.

V. 3. Die *ράδος πιστική*, durch *πολύτιμος* noch gesteigert, auch bei Markus (desgleichen die 300 Denare), wie denn auch in den folgenden Sprüchen Jesu Vieles genau zusammenstimmt bei Johannes, Matthäus, Markus: der Sinn von V. 7, V. 8 aber haben sie Alle ganz. Dieser Parallelismus ist wohl aus dem Worte Jesu (Matth. V. 13. Mark. V. 9), welches diese Handlung für einen bleibenden Theil des *εὐαγγέλιον* erklärt hatte, herzuleiten. Die Handlung des Weibes tritt bei den beiden ersten Evangelisten mehr als ein Act für sich als eine angelegte Huldigung hervor (dort wird sein *Haupt* gesalbt), bei Johannes (und jene Erzählung des Lukas giebt dasselbe) nimmt nur ein gewöhnlicher Dienst, das Fusswaschen, eine ausserordentliche *Form* und *Bedeutung* an, die einer

Ehrenbezeugung mit dem tiefsten Ausdrücke der Demuth.

Die Gegenrede der Jünger wird bei Johannes V. 4 allein dem Judas beigelegt; bei den Anderen geht die Rede überhaupt aus der Jüngerschaft hervor. Daher sie denn dort auch einen anderen Charakter hat, den einer beschränkten Ansicht, hier den der Unredlichkeit. Ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι, ähnlich 6, 71 — doch hier wohl mit Bedeutung: denn es wird ja ein Charakterzug von ihm aufgeführt. Wie wohl auch Johannes darum nicht die That des Judas ganz aus Eigennutz herleiten mag, dieser steht nur als eine natürliche Nebenerscheinung in dem Charakter des Mannes da. Vielmehr liegt auch bei Johannes der Grund jener That in der Zerfallenheit des Judas mit Jesus und mit den übrigen Jüngern. Vrgl. 13, 26 ff.

V. 6 ¹⁾ abgebrochen, das Einzelne wie in Indignation. „Nicht weil er sich um die Armen gekümmert hätte, sondern weil er unredlich war und den Beutel hatte, und trug was eingelegt wurde.“ Er habe also darum die Einlagen reichlich gewünscht, um davon veruntreuen zu können. Τὰ βαλλόμενα ἐβάστ. steht nach dem γλωσσόκομον εἶχε nicht überflüssig; der Unterschied der Sätze liegt im γλ. und βαλλ.: was da war — was eingelegt wurde. Die Uebersetzung des ἐβάσταζε mit *er entwendete* [Origenes, Theophylactus, Kypke, Krebs] passt nicht unbedingt für das Wort, aber auch nicht für den Sinn; denn gewiss soll Judas weder dieses allein (τὰ βαλλόμενα) noch dieses ganz und gar entwendet haben.

Bei Johannes sind die Reden Jesu V. 7 und 8 *umgestellt*: er scheint das Bild vom Tode Jesu mehr hervortreten lassen zu wollen. Dieses aber hier noch

1) Rodatz Gedanke über Joh. 12, 6, in *Guerike's und Rudelbach's* Zeitschrift für die ges. luth. Theol. u. K. 1843. 4. Hest. S. 138.

besonders sinnreich, da *der* angeredet wird, welcher ihm ja den Tod bereitete. Ἀφ' ἑσ' ist wohl auch zum Sinne passender als ἄφετε¹⁾ (dem ἔχετε im Folgenden entsprechend; aber dieses ging mehr alle Jünger an). Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτό — ein mystisches Wort, bei Johannes am Dunkelsten, am Deutlichsten giebt es Markus wieder: προέλαβε —, Matthäus schlechthin ἐποίησε. (Das ἐνταφιάζειν, ἐνταφιασμός, vgl. 19, 40, haben sie Alle.) Der Sinn ist auch hier wohl nicht blos: sie habe diese Salbe angeschafft, bewahrt für sein Begräbniss, also dürfe sie derselben keine andere Bestimmung geben, als eben nur für ihn. Denn wie hätte das Weib, auch wenn sie an diesen Tod geglaubt hätte, solche Zurüstungen schon für ihn machen können! Sondern entweder ist ἡμέρα ἐνταφιασμοῦ der Tag, welcher das Symbol dieser Bestattung in sich tragen sollte, oder in τηρεῖν εἰς — liegt die Bedeutung des Uneigentlichen, des *gleichsam*. Sie hat — dieses ist der Sinn bei Allen — ohne es zu wissen und zu wollen oder auch mit einer tiefen Ahndung ein Symbol meines letzten Geschickes dargestellt. Aber gewiss will das τηρεῖν nicht sagen, dass diese Salbe von *Lazarus* Bestattung übrig geblieben sei [*Kühnoel*]; denn es soll ja eine unbedingte Huldigung für *ihn* beschrieben werden. Nach der kritisch sehr bewährten anderen Schreibart: ἄφεσ αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμ. τοῦ ἐντ. μου τηρήσῃ αὐτό darf nicht verstanden werden: damit sie Etwas davon aufbewahre (dieses wäre ja gerade das Gegentheil von ἄφεσ αὐτήν), sondern: dieselbe *aufbewahrt* habe, dafür gebrauche. Und der Sinn ist dann derselbe mit τετήρηκε.

Der Gedanke, welchen alle Evangelisten hier ge-

1) So die Vulg.: *sinite illam*; aber die Marginallesart des von *Fleck* verglichenen Cod. hat *sine*; jenes dann weiter andere Uebersetzungen und *Chrysost.* *Dav. Schulz* leitet den Plural aus Mark. 14, 6 her.

ben V. 8 (γὰρ bezieht sich auf das ἄφες αὐτήν), hat nicht die Absicht, die Liebespflicht gegen Bedürftige herabzusetzen; vielmehr wird diese eingeschärft durch das πάντοτε ἔχετε — sondern es ist der rein menschliche, edle: dass die gewöhnliche Lebenspflicht nicht das Bedürfniss des Herzens, die edlen Gefühle verkümmern dürfe.

Der Einzug nun in Jerusalem V. 9—19 (Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29) steht, wie schon bemerkt, in der Zeit anders bei Johannes als bei den Dreien. Eigenthümlich ist bei Johannes auch seine Beziehung auf das Ereigniss mit Lazarus; endlich hat dieser Einzug bei ihm mehr den Charakter einer *Einholung* von Jerusalem aus, und an *Galiläer* hat man auch V. 17 durchaus nicht zu denken, schon weil Christus dem Johannes zufolge länger bereits in Judäa verweilt hat. Ausdrücklich übrigens erzählen auch die Drei nicht, dass Jesus mit einem Male von Jericho nach Jerusalem gekommen sei. Aber wir sind wohl nicht dazu berechtigt, diese Differenzen durch Annahme eines *zwiefachen* Einzuges in Jerusalem ausgleichen zu wollen [*Paulus, Schleiermacher*]. Dieser in solcher *gleichmässigen* Art der Huldigung ist auch unwahrscheinlich, die Huldigungen gingen ja doch nur den Neuankommenden an. Hier, in unserer Erzählung, ist dieser Einzug durchaus *nur* Huldigung des Volkes.

V. 9. Die Ἰουδαῖοι wie Kap. 11 Einwohner von Jerusalem. Der ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ist dem ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν V. 12 entgegengesetzt.

V. 10. Ἐβουλ. ἵνα καὶ — mit Beziehung auf 11, 53. Doch ist hier kein Beschluss gemeint (συμβουλ.), sondern ein *Daraufsinnen*. Ohne Grund hat man in diesem Gedanken einen sadducäischen Zug gefunden (auch *Lücke* und *de Wette*), indem jener Partei die Vorstellung einer Todtenerweckung zuwider gewesen sei; der Sinn der Juden wird ja V. 11 ausgedrückt.

Der Beschluss soll übrigens wohl auf die Zeit gerichtet gewesen sein, da Jesus selbst schon umgebracht worden sei. Indessen mögen die Juden, wie sie der Evangelist darstellt, sich wohl nicht klar gemacht haben, wie jenes Ereigniss und ob es als eine wirkliche Todtenerweckung anzusehen sei.

V. 11. Ὑπῆγον könnte bedeuten (15, 16): gingen hin, d. i. fassten einen neuen Entschluss, oder: trennten sich vom Judenthum. Doch ist wohl vielmehr das *Ziehen* hin nach Bethanien gemeint, und ὑπῆγον δι' αὐτόν bedeutet dasselbe mit ἦλθον ἵνα ἴδωσι V. 9.

Die Angabe V. 12 τῇ ἐπαύριον ist in der kirchlichen Feier dieses Einzuges festgehalten worden ¹⁾. Aber diese Festzüge am Pascha, zunächst freilich derer, welche *zusammen* zum Feste *kamen*, mögen an diesem eigenthümlich freudigen und lauten Volksfeste wohl gewöhnlich gewesen sein. Nach der Johanneischen Darstellung ist vollends an keine besondere Absicht Jesu bei diesem Einzuge zu denken; aber auch die sonstige Tradition hat es wohl nicht so gemeint, sondern, sofern nicht prophetische Bilder auf dieselbe, namentlich bei Matthäus, eingewirkt haben, lässt auch *sie* die Sache vom Volke ausgehen, und stellt Jesum nur in Anbequemung dazu dar, wie dieses auch hier V. 14 ff. geschieht.

Das Vortragen der Palmzweige V. 13 ist von ganz gleicher Bedeutung wie das Streuen von Zweigen bei den drei Evangelisten. Der Zuruf: „Heil ihm, beglückt (oder gepriesen) der, welcher an Gottes Statt (oder gesendet von ihm) kommt, der König von Israel“ (das letzte Prädicat nur hier bei Johannes) gehörte zu der Festhymne (Ps. 118, 25), aber das Volk

1) Nach der kirchlichen Berechnung kam Jesus am 9ten Nisan nach Bethanien, Tags darauf war Sabbat und die Feier jenes Gastmahls; also ist der 11te, der erste Wochentag, Tag des Einzuges, folglich unser Palmsonntag.

soll ihm eine bestimmte Beziehung auf die Person Christi gegeben haben.

V. 14. *Εὐρών*, also wohl zufällig; denn nach V. 16 sollen selbst die Handlungen der Jünger sich für diesen Erfolg geschickt haben, und, wie gesagt, ganz fern liegt bei Johannes eine Veranstaltung Jesu selbst.

V. 15. Die Stelle Zach. 9, 9 (nur noch bei Matthäus) galt dem Evangelisten viel nicht sowohl ihres Sinnes wegen (wie dieser einen Friede liebenden und schaffenden König darstellen soll), als des materiellen Inhalts wegen; daher Johannes auch das *πραῦς* weglässt. *Μὴ φοβοῦ* statt des *χαῖρε* im Original, aber überhaupt: fürchte fortan nicht, sei getrost. „Denn du hast nun deinen König.“ *Πῶλος ὄνον*, so auch Markus und Lukas; Matthäus nach dem Alex. Beides: *ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον*.

Die Jünger V. 16 sind auch hier zu unterscheiden von allen denen, die in der Erzählung als *ὄχλος* aufgeführt werden. Wieder erscheint hier ein Nichtbegreifen der Apostel, dieses Mal nicht von einer Rede Jesu, sondern von einem Ereignisse, mit Beziehung auf ein prophetisches Wort. *Ταῦτα* das Ereigniss, eben in seiner höheren Beziehung. *Ὅτε ἔδοξάσθῃ* 7, 39: nachdem sie den Geist empfangen hatten. „Da begriffen sie, dass dieses auf ihn geschrieben worden sei und dass sie ihm dieses gethan hätten,“ entweder die Jünger, oder impersonal, das Volk, ohne zu wissen, was sie thaten, im göttlichen Antrieb, lediglich, um die Weissagung zu erfüllen. Es ist wohl angemessener, das zweite *ταῦτα* nicht wie das erste zu nehmen, sondern auf *γεγραμμένα* zu beziehen.

V. 17. *Ὁ ὧν μετ' αὐτοῦ* dieselben Menschen, welche V. 9 genannt worden waren. Das *μαρτυρεῖν* ist nicht nur überhaupt erzählen; denn nach V. 18 wussten es ja schon die Menschen in der Stadt, und jene waren ja V. 9 des Ereignisses wegen bereits hinausgegangen nach Bethanien, sondern es bedeutet das preisende Reden.

Wenn *ὅτε* gelesen wird [von *Knapp* empfohlen], „das mit ihm war, als er u. s. w.“; so hat das *ἐμαρτύρει* keinen Gegenstand, auch liegt in *διὰ τοῦτο* V. 18 wohl, dass das *φωνεῖν* und *ἐγείρειν* der Hauptsatz sei in V. 17. Das *ἐφώνει ἐκ τοῦ μνημείου* (11, 43) steht, als Bezeichnung einer göttlichen Macht, verstärkend daneben. Es ist vielleicht ein bedeutsamer Zug, dass die *messianische* Volksüberzeugung (V. 13) bei Johannes sich gerade auf eine äusserliche Todtenerweckung gründet, während oben (5, 20 ff.) die höhere, vollkommene Ueberzeugung auf die geistige, sittliche Erweckung alles Gestorbenen durch ihn zurückgeführt wird.

Aber V. 19: „Die Pharisäer sprachen zu einander: es hilft euch Nichts, die ganze Welt geht ihm nach.“ Gewiss sollen dieses nicht *Freunde* Jesu sein, welche die Anderen beschämt hätten; sondern es wird dieses hier erzählt als Aufforderung, das Aeusserste zu thun gegen die Person Jesu. *Οὐκ ὠφελεῖτε* bezieht sich also auf die früheren Versuche, seinen Einfluss auf das Volk zu schwächen. *Ὁ κ. ὁπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν* hat sprüchwörtliche Form; im *ἀπῆλθεν* aber liegt wohl die Bedeutung des Unrechten, Ungesetzlichen.

Das *ὁ κόσμος* aus dem Munde der Pharisäer macht offenbar die Einleitung zu der folgenden Erzählung V. 20 ff., welche Johannes allein gegeben hat. Es soll nach V. 36 die letzte öffentliche Rede Jesu gewesen sein. Aber es lag ganz im Geiste dieses Evangelium, ihn das letzte Wort über das Judenthum hinaus sprechen zu lassen, während er hier selbst von dem *Volke*, das ihm bisher geneigter gewesen war, zürnend zurücktritt. Die *Hellenen* könnten auch hier Heiden sein [*Schweizer*], deren es ja Viele gab, welche, ohne Proselyten irgend eines Grades zu sein, den Gott und das Heiligthum der Juden ehrten. Und vielleicht sind *Solche* vorzüglich zu verstehen unter den *φοβουμένοις, σεβομένοις τὸν θεόν* AG. 13, 43. 17, 4. 18, 4.

Doch ist es wegen der Stelle 7, 37 [1 B. S. 306] vorzuziehen, *hellenistische* Juden zu verstehen. Vgl. Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες AG. 18, 4.

Die Scene des Folgenden ist schon des προσκυβεῖν ἐν τῇ ἐορτῇ wegen und vrgl. V. 34 im Tempel [Lücke]. Philippus (1, 45. 6, 5) kann wohl aus einem solchen nicht rein jüdischen Stamme entsprossen gewesen sein. Κύριε als weltlicher Ehrengruss, und diesen Hellenen angemessen beigelegt.

V. 22. „Philippus sagte es dem Andreas“: es soll wie ein Besprechen der Männer dargestellt werden. Es schien ihnen nicht gerathen, im Tempel solche Zusammenkünfte zu veranstalten. Wieder kleine Züge, doch so unabsichtlich erzählt, dass sie den Charakter des Authentischen an sich tragen. Aber das Anzeigen bei Jesus soll wohl nicht die Bitte bedeuten, den Hellenen zu gewähren; der Evangelist würde dann wahrscheinlich Reden *an* sie aufgeführt haben. Man hat vielmehr den Wunsch als gewährt zu denken, und hier wird nun erst darnach von Jesus vor denselben gesprochen.

Dieses veranlasst nun Jesum davon zu reden, wie seine Sache jetzt schon sich in der Welt zu verherrlichen beginne, aber sie werde es noch mehr durch seinen Tod. Hierzu vrgl. 11, 52. Es ist hier von der äusserlichen Verherrlichung durch diesen Tod die Rede, von der in der Ausbreitung seiner Sache. Dazu wird bis V. 27 hinzugesetzt: auch sie sollen wie er sich aufzuopfern bereit sein; dabei gebe es für sie keinen Verlust (V. 25), sondern nur Herrlichkeit (V. 26). Aber dann bricht (V. 27) ein menschlich-banges Gefühl hindurch, indem ihm das Mittel zu diesem Allen vor die Seele tritt. Von Vers zu Vers ein Gedanke: Vieles ist hier den drei Evangelien parallel — aber die Stelle ist ein Beleg dafür, wie Johannes diese mehr nur äusserlichen Gedanken nur kurz einzuweben pflegt.

Also zu den Jüngern V. 23: „Die Zeit ist gekom-

men, dass des Menschen Sohn verherrlicht werde“, zu Erfolg und zur Anerkenntniss gelange (11, 4).

Das Gleichniss V. 24 vom Saatkorn für Tod, eigentlich Begräbniss, ist alt, gangbar. Doch wird es *hier* anders angewendet als gewöhnlich und 1 Kor. 15, 36 — 43. Hier wird es nicht nur auf den Leib bezogen, sondern auf die ganze Persönlichkeit des Menschen, und seine Bedeutung liegt nicht im Wiederaufleben des Leibes (desselben, oder zu neuen, edleren Bildungen), sondern im Erfolge, Aufleben und Wachsen, durch Selbstaufopferung. „Wenn das Saatkorn nicht in die Erde gesenkt, gestorben ist“ (*πεσὼν εἰς τὴν γῆν* gehört zum Prädicat). *Ἀποθανεῖν* hat auch Paulus dort vom verwesenden Korn und *ζωοποιεῖσθαι* daneben. *Μόνος μένει* dem *κάρπον φέρειν* entgegengesetzt (vgl. *μεμονωμένος* 1 Tim. 5, 5): bleibt frucht-, erfolglos.

Verfolgt man das Bild, so scheint hier freilich der Tod Jesu nur als Märtyrertod dargestellt zu werden (gestorben wirkt erst der Mensch von grosser Bestimmung); doch ist es nicht die Folge, dass hier *das* blos gemeint sei, was im Bilde liegt; es kann beim Tode *Jesu* ein weit bedeutenderer Erfolg gemeint sein. Denn jene Ansicht, die des blossen Märtyrertodes, ist bei den Aposteln weit gegen andere zurückgetreten.

V. 25, 26 auch Matth. 10, 39 — 42, Luk. 9, 24 — 26. Es lässt sich annehmen, dass solche Reden von Jesu oft gesprochen worden seien und dass sie sich tief eingepägt haben. Es scheint kein Grund vorhanden zu sein, diese Verse an die *Hellenen* gesprochen zu denken. *Leben gewinnen*: Ersatz für das verlorene, Lebensglück, Heil. *Ψυχή* steht in den beiden Gegensätzen im doppelten Sinne: gemeines, äusserliches — höheres, eigentliches. An der zweiten Stelle ist der Doppelsinn bestimmter angedeutet worden durch das *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* — *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. In diesem bezeichnet *εἰς* keinen äusserlichen Erfolg, son-

dern dass dieses Leben ein höheres werden solle. „Er wird es sich erhalten, so dass er ein ewiges haben wird.“ Wiewohl der Gegensatz ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ sich nicht auf ψυχὴν, sondern auf μισῶν bezieht. Μισεῖν ob nun = μὴ φιλεῖν (Luk. 14, 2 μισεῖν τὸν πατέρα) oder stärker: hassen, wenn es sich dem höhern Dasein entgegensetzen sollte. Matthäus, Lukas [und Mark. 8, 35] setzen ἀπολέσαι.

V. 26 hat der Satz εἰὰν ἐμοὶ διακονῇ τις zweierlei Bedeutung. An der ersten Stelle bezeichnet er nur etwas Aeusserliches, dem das Innerliche ganz entsprechen müsse (ἀκολουθεῖτω μοι), an der zweiten das volle, innerliche Dienerverhältniss: wer mein rechter Diener ist. *Diener sein*, ihm getreu sich bewähren. *Nachfolgen* (Matth. 16, 24), vrgl. V. 24: in Noth und Tod nachgehen. Ὅπου εἰμι ἐγὼ (7, 34, immer hier das Präsens, wie von einer nothwendigen Sache) ἐκεῖ — 14, 3. 17, 24. Dieses bedeutet die persönliche, die himmlische Verklärung; das Zweite τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ die Verklärung durch das Werk. Beides in messianisch - altbildlichem Ausdrucke neben einander auch Matth. 19, 28 f.

V. 27 ¹⁾, wozu der erste Satz von V. 28 gehört, wie im Gefühle gesprochen, so auch in der Sprache des Gefühls, abgebrochen, unvollständig wiedergegeben: „Die Zeit trete beängstigend heran — er möchte über sie hinaus sein; doch er habe es ja selbst nicht anders gewollt — nur Gottes Sache möge ausgeführt werden.“ Dieses ist nun ein Seelenkampf, wie ihn Matthäus, Markus und Lukas erst in den letzten Stunden eintreten lassen, doch Lukas *nebenher* auch früher schon (12, 49 f.), und in weit früherer Zeit als es bei Johannes geschieht. Aber hier kann in der That von einem Widerspruche zwischen den Evangelisten gar nicht die Rede sein: denn eines Theils hat die Erzählung der Drei vieles Absichtliche, nicht Hi-

1) *Kling* in den Studien und Kritiken 1836. 3. Heft. S. 676.

storische in sich, und zeigt sich mehr als freie Darstellung dessen, was sich durch alle diese Scenen hindurchgezogen haben, was aber auch früher oft eingetreten sein kann, theils geht die Johanneische Erzählung im Folgenden absichtlich nur in längere Reden über, und die letzten Auftritte sind merkwürdig kurz erzählt. Aber auch in jenen längeren Reden kehren Züge von Trauer, Bangigkeit überall wieder. Ἡ ψυχὴ μου τετάρακται — σῶσόν με sind Worte in Ps. 6, 3 f. — hier im Wesentlichen wiederholt, nicht als Citat, sondern wie das Gefühl leicht in die fromme Sprache der alten Zeit übergehen mochte. Nūn jetzt, wo das Letzte nahe tritt. Die ψυχή ist hier gewiss ganz im allgemeinen Sinne zu nehmen, nicht als Gegensatz von πνεῦμα, wie es die altkirchliche Zeit nahm und in ihre Controverse hineinzog. Es ist Gefühl, Innerlichkeit. Καὶ τί εἶπω; (was soll ich sagen oder bitten? 11, 42. Vrgl. vielleicht τί θέλω in der verwandten Stelle Luk. 12, 49.) Die Erregung übermannt gleichsam Bewusstsein, Ueberlegung, Freiheit. Der folgende Satz: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης wurde in der neueren Zeit gewöhnlich als Frage genommen [Griesbach, D. Schulz, Knapp, Lachmann, Schott, Hahn]; mehr in der Sprache des inneren Kampfes nimmt es die ältere Ansicht ¹⁾, als Bitte, von welcher das Darauf folgende sogleich wieder abbricht. Ganz wie die Rede auch in den Berichten über Gethsemane, vornehmlich bei Matthäus, wechselt. Das σῶσον — ταύτης, nach der bezeichneten Auffassung, entspricht dem παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο, wie das δόξασόν σου τὸ ὄνομα dem ὡς σὺ θέλεις. — Ἀλλὰ διὰ τοῦτο — ταύτην lässt den Gedanken mehr errathen: διὰ τοῦτο: um zu leiden, was im ὥρας ταύτης lag;

1) Euthymius: ῥῦσαί με ἐκ τοῦ καιροῦ τούτου, τοῦ φοβεροῦ, τοῦ θανατηφόρου. Ταῦτα εἰπὼν, ὡς ἄνθρωπος καὶ ὡς ἀνθρωπίνην δειλίαν περιβεβλημένος, ἀνακτᾶται ἑαυτὸν καὶ ἐπιρῶννύει.

daher hier αὐτῇ ἡ ὥρα etwas Anderes bedeutet, nämlich die gegenwärtige Zeit seines Lebens. Kurz der Sinn ist: nach diesen Umständen hier habe ich ja gelebt, dass ich Leiden entgegen gegangen bin. Es sei der Gedanke, die Absicht seines Lebens gewesen. Wenigstens darf man im διὰ τοῦτο weder den Begriff von ταράσσεσθαι (*Tholuck*) noch von δοξάζεσθαι (*Meyer*), was erst im gleich Folgenden hereintritt und zwar als Verherrlichung des *Vaters*, finden wollen. — Der Kampf endigt mit dem Verlangen, dass nur Gottes Sache gefördert werden möge. Der *Name Gottes* ist das, was Gott unter den Menschen sein, gelten will. Wenn die Kirche statt τὸ ὄνομα bisweilen τὸν υἱόν las, so war dieses ganz dasselbe, nach 11, 4: Eine Verherrlichung, die von Gott und von Christus. Doch hat der Gegensatz des Göttlichen gegen das Menschliche, auch gegen das Menschliche an Jesus, die Sache Gottes gegen Jesu persönliche Angelegenheit hier besondere Bedeutung. Auch bezieht sich die Rede Jesu V. 31 f. mehr auf jene Sache Gottes.

Die Erzählung V. 28, 29 muss uns dunkel bleiben, denen die alterthümliche, jüdische Darstellung so fremd ist. Denn eine Darstellung, Form ist es ohne Zweifel nur, was V. 28 erzählt wird, nicht als habe der Evangelist es als wirklich so erfolgt beschreiben wollen. So wie ja oben 1, 34 das als Urtheil des Täufers aufgeführt wird, was bei den Dreien Himmelsstimme ist. Der Gedanke ist gewiss der: ein bestätigendes Zeichen sei vernommen worden; Einige aber hätten es nur für ein natürliches Ereigniss gehalten, Andere für Engelssprache, also Einige zu wenig darin gefunden, Andere es im Aberglauben des Volkes genommen. Der Name Himmelsstimme bedeutet nicht Donner (nach dem altisraelitischen Ausdrucke Ps. 29, 3 ff. und sonst), sondern ganz wörtlich Hall vom Himmel, etwas aussprechend. Das Volk glaubte an solche als an die jetzt noch einzige Offenbarung Gottes. Aber in der edleren Sprache der Zeit

dachte man bei den Worten, welche von einem solchen Halle gesprochen würden, die *Bedeutung*, welche ein solcher Hall den Umständen nach hätte. Und in der That war es *hier* wenigstens ein Donner: darauf zeigt V. 29 ganz bestimmt hin. Wir sind nicht berechtigt, noch ein Phänomen *daneben* anzunehmen. Die Stimme soll gesprochen haben: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω — unter allen Umständen werde die Sache Gottes siegen. Auf nichts *Einzelnes*, Bisheriges oder Zukünftiges ist das ἐδόξασα und δοξάσω zu beziehen, sondern auf den ganzen Verlauf der Ereignisse.

V. 29 also: Einigen blieb die Bedeutung fremd, Andere gingen über die Bedeutung hinaus: es sei eine Engelssprache gewesen, also eine *wirkliche* Himmelsstimme. Hier die beiden Extreme in der Volksansicht, zwischen denen der Evangelist mit seiner Auffassung innesteht.

Die Rede Jesu V. 30 lenkt ganz von dem Ereignisse ab. Δι' ἐμέ — δι' ὑμᾶς lässt zweideutig, ob es eine göttliche *Bestimmung* gehabt haben solle für den Einen oder den Andern, oder ob Einer es *gebrauche* gleich als habe es eine solche. Der Sinn ist in jedem Falle: ich bedarf einer solchen Bestätigung nicht, sondern ihr mögt ihrer bedürfen.

Denn V. 31 und 32: er *wisse* schon, dass die Sache siegen werde — sie beginne diesen Sieg jetzt schon — und bald werde sich derselbe vollenden. Also erklären die beiden Verse das ἐδόξασα und δοξάσω. Das νῦν der Ueberzeugung, der schon gegenwärtig sicheren, steht dem νῦν des Kampfes V. 27 angemessen gegenüber. „Jetzt schon wird vollzogen das Gericht über diese Welt, jetzt schon wird hinausgebannt werden der Herrscher über sie.“ Κρίσις τοῦ κόσμου 16, 8. 11: die Erfolge, in denen es mit dieser Welt (mit dem ungöttlichen Wesen oder den Menschen dieser Art) zu Ende geht. (Anders die κρίσις 3, 18. 5, 27.) Allerdings ist τούτου bei κόσμου, wie

es äusserlich nachsteht, auch darum minder passend, weil die Johanneische Sprache unter *ὁ κόσμος οὗτος* mehr die Sinnenwelt versteht: 8, 23. 13, 1. Aber dann ist *τούτου* natürlich hier zweimal wegzulassen. [*De Wette* hält nur das erste für verdächtig.] *Νῦν ὁ ἄρχων* u. s. w.: dieses der Erfolg der *κρίσις*, aber immer nur der Anfang jenes göttlichen Sieges, V. 32. Der Sinn ist mit dem *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* 16, 33 ganz gleich. Der Name *Fürst dieser Welt* ist nicht zu allegorisiren; er ist hier und überall (14, 30. 16, 11) der Satan; *κοσμοκράτωρ* (Ephes. 6, 12) und jenes starke *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4) ist dasselbe. Aber ob hier nun der persönliche Satan dem Schriftsteller vor der Seele gestanden hat oder nicht: dem Sinne nach ist es der Geist der unfrohen, ungöttlichen Menschheit. *Ἐκβληθήσεται ἔξω* (15, 6): nämlich aus der Welt, nicht aus dem Himmel in das Schattenreich [*Olshausen*]. Aehnliche Bilder von Vernichtung des Satanischen Reiches: Luk. 10, 18. AG. 26, 18.

V. 32. *Ὑψωθῶ* 3, 14. 8, 28. Auch hier ist es die Verherrlichung durch seinen Tod, vor Allem durch die Geistesmacht, welche sich von dort verbreiten werde. *Πάντας* — *ἐμαυτὸν* bezeichnet die Vollendung jenes Sieges. Statt *πάντας* ist oft *πάντα* gelesen worden ¹⁾: dieses noch Johanneischer; in jedem Falle ist die gesammte Menschheit zu verstehen. Das *ἐλκύειν* wird wohl zu bedeutend genommen, wenn es *zum Himmel ziehen* bedeuten soll, und wieder zu wenig

1) Nur nicht auch von *Theophylactus*, den *Dav. Schulz* mit aufführt. Nicht nur hat jener bei Aufführung des Textes ausdrücklich *πάντας*, sondern er erklärt auch: *πάντας ἐγὼ ἐλκυσθῶ πρὸς ἐμαυτὸν, εἰς ὃν ὑψωθῶ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. Πάντες γὰρ καὶ οἱ ἐξ ἐθνῶν πρὸς τὴν εἰς ἐμὲ πίστιν ἐλκυσθήσονται.* *Augustin* aber erklärt *omnia* vermöge seines Particularismus vom ganzen Menschenwesen (*spiritus, anima et corpus*), doch giebt er nachher auch die Beziehung auf alle zum Heil prädestinirten Menschen und Menschenklassen zu (Tractat. 52).

hineingelegt, wenn man es nur fasst: zum Glauben ziehen. Es ist: zur Gemeinschaft mit ihm hinführen, wie 6, 44 (vgl. *συνάγειν* 11, 52).

V. 33 Johanneische Deutung. In dem Worte, welches Jesus gebraucht hat, hat wohl der Doppelsinn gelegen von himmlischer Verherrlichung und von der Schaustellung am Kreuze; 3, 14 trat das Zweite besonders hervor. Der Evangelist hält die zweite Bedeutung wohl hier für die ausschliessliche, obgleich sie vielleicht hier sogar zurücktreten würde, wenn Jesus auch die Worte *ἐκ τῆς γῆς* gebraucht hätte. Aber man sieht wenigstens, wie jener *Kreuzestod* gerade Sinn und Geist der apostolischen Zeit beschäftigte und bedeutend erschien. *σημαίνων ποίῳ θανάτῳ* — 21, 19. Das *σημαίνειν* hat hier weder die Bedeutung von dunkler noch von beiläufiger Anspielung.

Auch die Juden finden nach V. 34 eine Verkündigung seines Todes, zweifelhaft freilich, wie in *ὕψωθῆναι*? — „Aus dem Gesetze haben wir gelernt, dass der Christus ewig bleiben solle.“ *Μένειν* ist wohl zugleich: leben bleiben (21, 22. 23) und endlos herrschen. Wäre eine einzelne Stelle gemeint, so müsste *ὁ νόμος* die Schriften alten Testaments bedeuten (10, 34). Denn im Pentateuch würde sich so Etwas nicht nachweisen lassen; wohl aber von der Person des Messias Ps. 110, 4, von seinem Reiche 2 Sam. 7, 13. Dan. 2, 44. 7, 14. Aber es kann die messianische *Idee* überhaupt gemeint sein, und diese leitete man ja von Moses her.

„Wie kannst du nun sagen, des Menschen Sohn soll erhoben werden?“ d. h. hinweggehoben, hinweggenommen. Entweder hat nun ursprünglich in der Rede Jesu V. 32 stehen sollen *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* statt des *Ich*, oder die Juden haben in dieser Rede sonst einen messianischen Zug, Anspruch gefunden. Aber deutlich wechseln hier die Namen mit einander ab von *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. — *Τίς ἐστὶν οὗτος* — welcher Art wäre oder was soll sein

dieser Messias? Die Stelle ist geschichtlich bedeutend dafür, was auch sonst entschieden ist, dass das Judenthum weder einen leidenden, sterbenden, noch sogar einen scheidenden Messias gekannt habe. Daher denn der Tod dessen, welchen man doch für den Messias achtete, so zerstörend für das Judenthum in der Gemeinde hereintrat, und so verändernd, umbildend seine Messiasidee.

Die letzten Worte Jesu für die Juden V. 35, 36 knüpfen sich an die jüdische Rede von seinem Tode an. Aber Tod und Nacht sind ja so verwandte Bilder, daher hier das Bild des *Lichtes*, welches in seinem Tode für sie, die Juden, untergehen sollte. Es liegt hier noch, wie Matth. 23, 39, ein Zug der Hoffnung zu Tage, dass Einige noch ihn anerkennen würden; und nach allen Evangelien sollen ja bis zu seinem Tode und darüber hinaus Gläubige geworden sein. Das *Lichtbild* wird hier erst mehr äusserlich genommen (V. 35), dann mehr innerlich (V. 36): Leben, Heil verleihend — Licht gebend in Geist und Gemüth. „Kurze Zeit ist das Licht (das Licht schlechthin) bei euch.“ Ἐτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν auch 13, 33. Doch dorthier ist wohl das μεθ' ὑμῶν gekommen. Beglaubigter und passender für das Licht ist ἐν ὑμῖν [Griesbach, Knapp, Lachmann, Scholz, Schott], dieses aber auch von äusserlichem Dasein des Lichtes *unter euch* zu verstehen. (Anders τὸ φῶς ἐν αὐτῷ 11, 10.) „Wandelt, so lange ihr das Licht habt.“ Ganz so stand das περιπατεῖν 11, 9 f. von Lebensthätigkeit. Also ist nicht zu suppliren: ἐν τῷ φωτί [de Wette], sondern περιπατεῖν ist: entscheidet euch, macht einen Lebensplan. „So lange das Licht noch auf euch einwirken kann. Denn, ist es untergegangen (καταλάβη auch hier wohl mit der Bedeutung des *unversehens*, *überraschend*), dann giebt es für euch keinen sichern Lebensgang mehr.“ Dieses, wie gesagt, hier nicht von geistiger Rathlosigkeit, sondern vom gefährdeten, unheilvollen Dasein.

Mit V. 36 das Innerliche: „Glaubt an das Licht, damit ihr Kinder des Lichts werdet.“ Sowohl das Daranglauben als das *Kinder des Lichts* gehört mehr dem Bezeichneten als dem Bilde an. *Πιστεύετε*: eignet es euch an, lasst euch durchdringen von ihm. Die *Kinder des Lichts* sind ihm ganz Angehörige oder von ihm Durchdrungene — der Ausdruck in verschiedenem Sinne sonst: Luk. 16, 8. Eph. 5, 8. 1 Thess. 5, 5. Und wieder wie 8, 59 *ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν*, hier deutlich dem öffentlich Erscheinen, Sprechen entgegengesetzt: „Er ward unsichtbar für sie.“

Aber hier am Schlusse des öffentlichen Lebens Jesu thut der Evangelist einen Rückblick auf den Geist und die Erfolge des Wirkens Jesu unter den Juden. Es ist der Schluss vom *ersten* Theile des Johanneischen Evangelium. Zuerst spricht er vom Unglauben auf die *Zeichen* bis V. 43, dann von dem auf *Person* und *Reden* Jesu. *Dieses* ist auch hier dem Evangelisten die Hauptsache; und gewiss mit Bedeutung beginnt V. 44 so, dass *hier* nur eigentlich Jesus Etwas gefordert habe. Dass die Juden nicht auf die vor ihnen geschehenen *Zeichen* geglaubt hätten, auf das, was doch allein unter ihnen galt, dieses konnte doch nur von einer Verblendung und Verstockung abgeleitet werden, welche sich gegen dasjenige verschlossen hätte, was da hätte überzeugen *müssen*. *Τοσαῦτα* — von Juden selbst war die *Menge* der *Zeichen* bezeugt 7, 31. 11, 47, die Bedeutung 9, 16. Sie waren geschehen *ἐμπροσθεν αὐτῶν*: unleugbar, unverkennbar.

V. 38 bis 41 verbindet zwei Jesaianische Stellen, die eine für das Factische der Wunder und des Unglaubens, die zweite für den Grund dieses Unglaubens. Verblendung, Verstockung bedeutet absichtliche, selbst gemachte Unempfänglichkeit für die Erscheinungen des Göttlichen. *ἵνα πληρωθῇ* hat hier nach V. 41 die volle Bedeutung, dass dieses von dem Propheten vorausgesehen worden sei — er habe diese

Zeiten vorausgesehen. Von den beiden Stellen hat die erste 53, 1 in dem, was dort vom stellvertretenden Gottesdiener folgt, bei allen Schriftstellern des N. Test. messianische Bedeutung, die zweite 6, 10 wahrscheinlich auch in der gewöhnlichen Deutung des Judenthums. Bei dem Evangelisten ist ἀκοή neben βραχίων κυρίου wohl die Wundersage neben der Wundererscheinung; bei dem Propheten ist jenes das prophetische Wort über die Schicksale des Volkes, dieses die göttliche Leitung, welche sich in diesen Schicksalen einem Jeden wahrnehmbar mache. Der Arm des Herrn hat auch in der Schriftsprache immer eine höhere Bedeutung als nur die von Wundermacht.

V. 39. Διὰ τοῦτο gehört zwar zum folgenden ὅτι (nicht zum Vorigen, so dass ὅτι denn bedeutete — *Grotius, Kühnoel, de Wette* — denn theils lag im Vorigen keine Erklärung dieses Nichtkönnens, theils war dort nur schlechthin vom Unglauben die Rede); doch so, dass der eigentliche Erklärungsgrund für das Vorige nicht in εἶπε liegt, sondern in τετύφλωκεν u. s. w. Aber es ist dieses nicht blos sprachliche Ungenauigkeit, sondern der altisraelitische Gedanke macht keinen Unterschied zwischen den Ereignissen und dem Schriftworte: was geschieht, muss verkündigt worden sein und geschrieben werden. Μὴ δύνασθαι: von sittlicher Unmöglichkeit (5, 44. 6, 44. 65. 8, 43).

Die Stelle V. 40 ist abgekürzt und auf Gott als Subject bezogen. Im Original ist der Prophet der Verstockende, aber Gott spricht; in der alex. Uebersetzung ist das Volk Subject, wie es hier auch Einige genommen haben, zwei Mal αὐτῶν lesend ¹⁾. Mehr nach dieser Uebersetzung ist das Letzte ἵνα u. s. w.

1) So *Morus comment. in dissertt. theoll.* Vol. 2. S. 206 ff., dem dann *Kühnoel* folgte; *populus hic occaecavit suos oculos, obduravit suum animum.*

Ganz nach dem Alex. wird die Stelle für denselben Sinn citirt Matth. 13, 14 f. AG. 28, 26. *Christus* kann übrigens hier nicht das Subject sein; *er* ist es ja zu *ἰάσωμαι*, dem 41. Vers gemäss. Also: „Christus spricht beim Propheten: Gott hat sie geblendet — verstockt — damit sie nicht schauen — nicht merken — nicht sich bekehren — ich sie nicht heile.“ Die nothwendigen Folgen werden wie göttlich Beabsichtigtes dargestellt. Aber das Schaffen Gottes *kann* hier gar nicht im eigentlichen Sinne genommen werden: denn das Folgende stellt ja ausdrücklich die Schuld der Juden dabei dar. Mag man nun *entweder* hier Schaffen für Zulassen gesetzt denken, *oder* die altisraelitische Idee hier erkennen, dass sich der ungöttliche Wille durch rettungslose Bösartigkeit bestraft. Das *πωροῦσθαι* ist in der jüdisch-griechischen Sprache das stehende Wort für den Gemüthszustand der Juden (2 Kor. 3, 14. 4, 4); es ist auch völlig bezeichnend für denselben, wie er in den alten Geschichten und als ächt jüdischer immerfort hervorgetreten ist: auf das unmittelbar Gegenwärtige ausschliesslich hingewendet und übermüthig, um so mehr dieses, je mehr sie das Geschick schlug. *Ἰδεῖν τοῖς ὀφθ.* und *νοεῖν τῇ καρδίᾳ* steht angemessen dem *τυφλοῦσθαι* und *πωροῦσθαι* entgegen. *Ἰάσωμαι* hat der gewöhnliche Text; nach der Alex. Uebersetzung wird auch hier in den bedeutenderen Zeugen *ἰάσομαι* gelesen [Lachmann], wiewohl dieses nur Milderung einer unserem Sinne harten Rede gewesen sein kann. Das *Heilen*, die Wiederherstellung dessen, was durch Sünde verfallen ist, kann entweder von Sündenvergebung oder von sittlicher Hülfe verstanden werden; vielleicht soll es auch nur die äusserliche Verbesserung des Zustandes bedeuten, dass das Volk also überhaupt wieder gedeihe.

V. 41 soll wohl nicht blos überhaupt anzeigen, dass die prophetische Stelle mit Recht auf Jesus und seine Wirksamkeit bezogen werde, sondern er gehört

wohl nur zum *λάσσωμαι* im Vorigen: Christus in seinem sittlichen Heilgeschäfte habe dem Propheten vorgeschwebt. *ὅτε* ist die *rec.*, und es verbindet die Sätze enger mit einander. Oft ist *ὅτι* gelesen worden [*Lachmann*]. Aber mit *ἐλάλησεν* ist ein neuer Satz zu beginnen, wie ja schon die Tautologie im *εἶπεν ὅτε ἐλάλησε* zeigen würde. „Er sprach von der Macht der christlichen Zeit, ja er sprach von Jesus selbst.“ Denn es versteht sich von selbst, dass *Christus* in *αὐτοῦ* zu denken sei [*Lampe, Morus und Kühn- oel* denken an Jehova]. Das Schauen göttlicher Herrlichkeit kann, da ja ein Wort aus Jes. 6 eingeführt wird, kein anderes sein, als welches dort erzählt wird. Entweder wird von dem bekannten jüdischen Standpunct aus gesprochen, dass alle Theophanien auf den Messiasgeist oder (alexandrinischer) auf den Logos zu beziehen seien, oder es soll nur gesagt werden, dass in diesem Schauen Gottes, in diesem prophetischen Act die ganze geistige Zukunft des Volkes innegelegen habe. Ein *blos* innerliches Schauen, wie 8, 56, kann hier bei der bestimmten Beziehung auf die Scene Jes. 6 nicht angenommen werden. Uebrigens steht wohl absichtlich *εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ* — mehr ist das *θεᾶσθαι δόξαν* 1, 14. Das *ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ* geht aber gewiss auf dieselbe Zeit wie das *εἶδε* — nicht auf andere Sprüche des Jesaia.

V. 42, 43. Der Glaube auch der Besten im Volke sei dürftig, muthlos gewesen. Ein merkwürdiges Verhältniss wird uns hier vorgeführt, die Schen der *ἄρχοντες* vor pharisäischer Verketzerung, aber warum unwahrscheinlich? Es ist dasselbe wohl in bedeutenderen Lebenskreisen vorgekommen. Hat sich nicht die Spanische Königsdespotie vor der Inquisition gebeugt? Vrgl. oben auch 7, 48. *ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται* 9, 22. „Denn ihnen war Ehre von Menschen mehr werth als Ehre von Gott.“ Aehnlich lesen wir oben 5, 44: *δόξα παρὰ ἀλλήλων* — *παρὰ θεοῦ*, vrgl. Röm. 2, 29 *ἔπαινος ἐξ ἀνθρώπων*. *Δόξα* ist nicht ge-

rade nur Ruhm, Ehre, sondern auch das Mindere: Behagen, Friede mit Menschen, also eine von Menschen abhängige, selbstsüchtige Gesinnung. Statt ἡπερ ist oft ὑπέρ gelesen worden, wozu das μᾶλλον nicht wohl passt.

Aber nun wird das aufgeführt V. 44 ff., was die Juden nach Johannes am Allermeisten hätte überzeugen sollen, aber, wie sie eben beschaffen gewesen, gerade abgestossen hätte: das Ueberzeugende seiner *Person* und der Geist seiner *Reden*. Es werden hier nicht etwa *nun* Reden aufgeführt, von Jesus *nach* jenem Scheiden V. 36 irgendwo gesprochen, auch keine neue, frei componirte Rede ist es, sondern die Anakephaläose von Allem, was er bisher geredet habe. Ἐκραξε (7, 37) — fortwährend sprach er lauterklärend so. Nämlich V. 44 — 46 handelt von seiner Person, V. 47 ff. von seinen Reden.

Zunächst V. 44, 45 die Bedingung des Glaubens an ihn; V. 45 enthält den Grund von V. 44: „Weil in mir das Göttliche zu schauen ist, glaubt an Gott, wer an mich glaubt.“ Darin liegt, dass wer *dieses* nicht thut, unfähig sei für das Göttliche. Zu V. 44 vgl. unter Anderem 7, 16. 8, 19; zu V. 45 unten 14, 10. Οὐκ εἰς ἐμὲ, ἀλλὰ 7, 16: nicht *eigentlich* oder *allein*. Das Göttliche bezeichnet, wie immer, das in Wollen, Kraft, Plan für die Menschheit. So schaut er den Vater in ihm und glaubt an jenen in ihm.

Der Erfolg dieses Glaubens an seine Person V. 46, vgl. V. 35 f. 8, 12. Ὡς ἐλήλυθα: als Weltlicht bin ich gekommen, dass, wer an mich glaubt, nicht im Dunkel bleibe. Μὴ μένῃ hat nicht gerade die Bedeutung in sich, dass sie (die Welt) jetzt im Dunkel sei, sondern sein Sinn ist auf den gedachten Gegensatz überzutragen: dass er fortwährend nicht sei im Dunkel. *Licht* und *Dunkel* sind auch hier nicht auf den *Geist* allein zu beziehen, sondern auf das Würdige, Selige des ganzen Lebens und auf dessen Gegentheil.

Nun die *ρήματα*, der *λόγος* V. 47 und 48, wie gewöhnlich dem *ἐγώ*, *ἐμέ* entgegengesetzt. Zuerst: diese seine Worte bewährten sich von Innen heraus, in ihrem geistigen Gehalte; dann: sie verliehen das höhere Geistesleben. *Ἐάν τις — καὶ μὴ πιστεύσῃ*: wer durch seine Schuld um den Segen meiner Rede kommt. Statt *μὴ πιστ.* ist oft *μὴ φυλάξῃ* gelesen, von *Griesbach* gebilligt und von *Lachmann* [und *Schott*] aufgenommen worden. Aber, abgesehen davon, dass bei Johannes weniger *φυλάσσειν* (dieses mehr bei Luk. 11, 28), als *τηρεῖν λόγον* (8, 51) gewöhnlich ist, so passt das *μὴ πιστεύειν* hier besser, da von keiner Untreue, sondern vom Unglauben die Rede ist. Aus ganz falscher Deutung des *ἐγὼ οὐ κρίνω* stammen die Schreibarten *πιστεύσῃ*, *φυλάξῃ* ohne Negation ¹⁾. Zum *ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν* wird der eigentliche Gegensatz im letzten Satze V. 48 gegeben: ich habe (brauche) ihn nicht zu richten, sondern diese meine Reden selbst. *Richten* ist hier nicht Urtheil sprechen, welches schon durch die Erhabenheit jener Reden geschah, sondern verurtheilen: diese Reden verurtheilen ihn, sie machen ihn unglücklich, indem er sich von ihnen, von ihrer Segnung verlassen fühlen wird. Aber der Satz *οὐ γὰρ ἦλθον — κόσμον* steht ganz als Nebensatz dazwischen: bin ich ja überhaupt nicht gekommen, richtend zu verurtheilen, sondern Heil zu bringen der Welt. Das Wort wiederholt sich oft in unserem Evangelium (3, 17 f. 8, 15. 26). Immer will es nicht sagen, dass solche Menschen unverurtheilt blieben und zwar eben im Verhältnisse zu Jesus, folglich in gewissem Sinne durch ihn, sondern dass sich das Urtheil wie von selbst, nämlich innerlich und durch sie selbst, vollziehe.

V. 48. *Ὁ ἀθετῶν ἐμέ*, der allgemeine Ausdruck (Luk. 10, 16, eine ganz Johanneische Stelle), hier dem Zusammenhange nach genauer bestimmt durch

1) *Griesbach symbolae criticae*. Tom. I. S. 169.

das Folgende: *καὶ — ῥήματά μου*: wer in der Art mich verschmäht, dass er nicht aufnimmt meine Lehren. *Ἐχει τὸν κρίνοντα αὐτόν* 5, 45. *Ὁ λόγος* ohne Unterschied von *ῥήματα*. *Ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* in der gewöhnlichen Bedeutung (6, 39): in der entscheidenden Zeit, dann, wenn es gelten wird Etwas zu sein, sich auszuweisen.

V. 49, 50. Beseligende Kraft seines Wortes. Der Hauptsatz der Verse ist der erste von V. 50: *καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ — ζωὴ αἰώνιος*; die anderen beiden geben eine Versicherung davon, dass dasselbe sich in seinen Worten zeige, was sich bei Gottes Verkündigung offenbare; die Sache Christi ist die göttliche (V. 49), und: ganz so verkündige er dieselbe, wie er sie empfangen habe. *Οὐκ ἐξ ἑμαυτοῦ, ἀλλὰ — 7, 17. 8, 28.* *Ἐντολή* — nicht blos Auftrag, sondern Anleitung, Belehrung (10, 18). *Τί εἶπω καὶ τί λαλήσω*: spreche, lehre, das Allgemeine — das Einzelne.

V. 50. *Ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ* — eben diese Belehrung, das Gelehrte eigentlich. Die *αἰώνιος ζωὴ* im Worte Jesu 6, 68, vgl. 1 Joh. 2, 25. *Ἄ οὖν* u. s. w. wie 8, 28. — Hier schliesst sich das öffentliche Leben bei Johannes.

Das Folgende bis zum Ende ist bei ihm nicht blos *Leidensgeschichte*, wie bei den Anderen, wie in der evangelischen Tradition. Es ist oben schon oft die Rede davon gewesen, und fast möchten wir auch darin eine Spur der ursprünglichsten, apostolischen Anschauung finden, dass jene letzte Zeit in diesem Evangelium weit mehr als die der *Verklärung*, der beginnenden, irdischen Verklärung dargestellt wird. Denn *geschichtlich* stand sie ja als solche da: nicht nur, indem sie um die Person des Sichhingebenden jede sittliche Glorie legte, sondern, was unserem Evangelisten die Hauptsache ist, indem im Tode Jesu der Geist von Oben die jüdische Befangenheit durchbrach, und die näher Stehenden zur Selbstständigkeit,

Nahe und Ferne zur Begeisterung für die neue Zeit erhoben hat.

Die Reden am Pascha-Abend Kap. 13—17 stehen den bisherigen, an das Volk und die Oberen gesprochen, gegenüber. Sie sollen das *Innere* der Lehre Jesu darstellen. Die symbolischen Reden bei den drei ersten Evangelisten (Abendmahlsstiftung), hier nach 13, 30 zu stellen, übergeht Johannes (s. zu Kap. 6, Thl. I. S. 257 f.), weil er diesem Mahle gar nicht die Form eines jüdischen Paschamahles geben wollte; aber der Sinn jener Reden wird auch in *diesen* Johanneischen mitgetheilt: *Bleibende Erinnerung an seinen Tod* oder *bleibende Gemeinschaft mit ihm*.

Stark paraphr. et comm. in evang. Joann. c. 13—17. Jenae 1814.

Kap. 13, V. 1—3 verschlungene Periode, wie 6, 22 f. *Πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* und V. 2: *δείπνου γενομένου* ist die erste Stelle bei Johannes, in denen er die Leidenswoche anders anzuordnen geschienen hat als die Drei, das letzte Mahl einen Tag vor dem jüdischen Paschamahl. Ausserdem 18, 28. 19, 14. 31. Dass es bei Johannes das *letzte* Abendmahl sein solle, ist klar (es ergibt sich auch aus V. 21 ff.); dieses ist bei den Dreien das jüdische Paschamahl, am Abend gehalten, mit welchem der 15te Nisan beginnt. Hier aber heisst es bloss *δείπνον* und soll *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gehalten worden sein. Wäre eine Differenz zwischen Johannes und den Dreien, so müsste man annehmen, dass jenem zufolge dieses Mahl, am 14. Nisan gehalten, gar nicht als Paschamahl gefeiert worden sei (durchaus ist keine Spur von einer Paschafeier in der Johanneischen Erzählung), also nicht, dass Jesus mit einer *jüdischen* Partei das Pascha anders, einen Tag früher, gehalten habe. [Dagegen hat sich auch vornehmlich *Paulus* erklärt, Comment. 3, S. 543 ff. Handb. 3, 2. S. 487 ff.] Die Frage kam in der alten Kirche schon in vielfache Erwägung — die griechische nimmt, ihres gesäuerten Brotes wegen, es

sogar als traditionell und sicher an, dass Jesus nicht das jüdische Pascha an jenem Abende gefeiert habe. Vornehmlich erhielt die Frage Bedeutung für die Auffassung des Verhältnisses der Drei zum vierten Evangelium und für die Würdigung des Johanneischen. Für die Differenz ist ausser *Strauss*, *de Wette*, auch *Lücke* (2te Aufl.) und zwar dieser mit Vielen zu Gunsten des vierten Evangelium, weil am Pascha-haupttage die Kreuzigung nicht habe Statt finden können, AG. 12, 4 (3te Aufl. 2. Bd. S. 732). Die Gegner des Evangelium als Johanneischen finden etwas Bedeutendes darin, dass in den Osterstreitigkeiten des zweiten Jahrh. gerade Diejenigen, welche Ostern mit den Juden feierten, sich auf die *Johanneische* Tradition beriefen. Aber dieses war ja eine ganz andere Streitigkeit. Vergl. die namentlich in antiquarischer Hinsicht wichtigen Untersuchungen *Gabler's* in dessen kl. Schrift. 7 — 9. — Wir sind der Meinung, dass 1) eine Differenz nicht *nothwendig* angenommen werde, und dass sie unwahrscheinlich sei bei einer der Gemeine doch so bedeutenden Sache, wie dieses letzte Mahl war; wohl aber 2) der Evangelist hier absichtlich vermieden habe, vom jüdischen Paschamahle und Jesu Theilnahme an demselben zu sprechen. Vielmehr kann hier *entweder* ἑορτὴ τοῦ πάσχα die Festfeier (die ja gewöhnlich ἑορτή hiess) nach dem Paschamahle bedeuten (ἑορτὴ τῶν ἁγίσμων bei Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 22, 1), oder πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ π. mit εἰδώς verbunden auf die Zeit vor dem δείπνον bezogen werden. „Wie nun das Fest immer näher kam wusste er es — aber da nun das Mahl gehalten wurde“ u. s. w. (*Tholuck*, *Meyer*). Unwahrscheinlich ist (*Lücke*, *de Wette* hält es wenigstens für möglich), dass Johannes das Paschamahl nach griechischer Art bezeichnet habe, indem er den Abend, mit welchem der 15te Nisan begann, noch zum 14ten gerechnet habe (zur Zeit vor dem Feste, zum προεόρτιον). Hier, bei einer so heilig gehaltenen Sache stand die jüdische

Tagesberechnung zu fest. *Εἰδὼς* — *πατέρα* Beisatz, zum *εἰς τέλος* gehörig: „er liebte sie bis zum Ende, welches er jetzt deutlich vor sich sah.“ *Μεταβαίνειν* ist auch im classischen Gebrauch Wort des Todes [Eur. Alc. V. 379]. Hier wird die Formel durch das *πρὸς τὸν πατέρα* zu einem höheren Sinn gewendet. *Ἀγαπήσας*, wie er sie bisher geliebt hatte, *ἠγάπησεν* hat dann nach jenem Beisatz, welcher auf eine Handlung hindeutet, den Sinn: *Beweis* der Liebe geben [Kühnoel: *amorem declarare, amoris documenta exhibere*]. Der Zusatz zu *ἱδιοι: οἱ ἐν τῷ κόσμῳ* soll wohl bedeuten: welche *zurückbleiben* sollten in der Welt.

V. 2. *Γενομένου* — wenn nicht *γινομένου* mit B. und Anderen gelesen wird [so auch Origenes, Huet. 2, S. 377] — als das Mahl *bereitet* war (Lücke früher: vorüber, 3te Aufl.: während des Mahles, da ein Mahl geschah oder war). *Τοῦ διαβόλου* — und V. 3 Zwischensätze, welche die Handlung noch mehr *heben* sollen: „es war ein Unwürdiger unter ihnen — und Jesus war sich seiner Würde so bestimmt bewusst.“ *Βεβλ. εἰς καρδίαν* ist in der bildlichen Ausdrucksweise des Judenthums geringer als *εἰσῆλθεν ὁ σατανᾶς* V. 27. Luk. 22, 3. Dieses ist so viel als *ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν* AG. 5, 3. *Satan* wird von den Evangelisten hier mit besonderer Bedeutung genannt. Die That war ihnen unbegreiflich und stand über aller menschlichen Schuld. Von den Verhandlungen des Judas mit dem Synedrium, welche jetzt schon *geschehen* waren, erzählt Johannes Nichts; doch streitet sein Bericht auch nicht damit ¹⁾.

V. 3. *Πάντα δέδωκεν* — *ἐξῆλθε* Bedeutung der *Sache* — der *Person* Jesu. Das *εἰδὼς* hat also nicht dieselbe Beziehung, wie V. 1 (Knapp, Tholuck): viel-

1) Lightfoot Hor. p. 465 meint, Judas sei jetzt erst zum ersten Mal zu den Hohenpriestern gegangen, und hält desswegen dieses Mahl für früher als das synoptische; Strauss Leben Jesu, II. S. 382 fand natürlich auch hier einen Widerspruch — dagegen Schweizer S. 170.

mehr ist es = *καίπερ εἰδώς*: wiewohl er sich so erhaben fühlte. Ihm Alles übergeben (*ἐν χειρὶ* 3, 35; Anders steht: Nichts aus seiner Hand 10, 29, mehr die Gesinnung der Einzelnen angehend) ist so viel als *ἐξουσία* 17, 2 (Matth. 11, 27. 28, 18). Seine Sache ist bestimmt, die der ganzen Menschheit zu werden. „Von Gott gekommen, zu ihm gehend“ (7, 28. 29. 8, 42) bezeichnet seine himmlische Sendung und Bestimmung.

In einer symbolischen *Handlung*, veranlasst vielleicht durch einen Rangstreit Matth. 18, 1 ff. Mark. 9, 33. Luk. 9, 46, wird dargestellt, dass sie in seiner Weise bescheiden, hingebend sein sollen. Wort (*πόδας νίψαι*) und Sache waren übrigens sprüchwörtlich und im Gebrauch: 1 Sam. 25, 41. 1 Tim. 5, 10; vrgl. hier V. 15—17. Gewiss hat die Tradition von diesem Abendmahl Beides berichtet, die äusserliche Handlung und jene symbolischen Reden unter dem Mahle — ähnliche Reden bei dieser Mahlzeit hat auch Luk. 22, 24—27 — die Kirche hielt gewöhnlich nur das Letzte fest, hin und wieder doch auch jenes daneben. Aber gewiss hat Jesus keinen bleibenden Gebrauch stiften wollen, wie man bisweilen aus V. 14 annahm¹⁾. *Ἐγείρεσθαι* steht dem *ἀναπίπτειν* entgegen V. 12. Die Schilderung V. 4 f. ist ausführlich, um das Bild recht hervortreten zu lassen, in welchem er sich dargestellt habe, das eines Dieners. „Ablegend das Obergewand nahm er ein leinenes Tuch (*λέντιον*, *linteum*) und gürtete sich“ (nach V. 5 eben *τῷ λεντίῳ*).

V. 6—11 Zwischenreden mit Petrus. *Ἐρχεται* — wahrscheinlich eben beim Beginn. Die alte Kirche, auch *Chrysostomus*, nahm an²⁾, dass Jesus mit *Judas*

1) Das *Pedilavium* seit dem 2ten Jahrh.; vrgl. *Baumgarten-Crusius* Lehrb. der Dogmengesch. II. 1194.

2) So auch *Euthymius*: *ἐπεὶ ἤρξατο νίπτειν, εἶτα ἦλθε πρὸς τὸν Πέτρον, φαίνεται, ὅτι πρῶτον ἐνίψε τοὺς πόδας τοῦ Ἰσκαριώτου· ἅμα μὲν εὐεργετῶν ἄχρι θανάτου καὶ τιμῶν τὸν προδότην αὐτοῦ, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὁμοίως ποιῶμεν· ἅμα δὲ καὶ βουλόμε-*

begonnen. Es war stehend in der apostolischen Sprache, Petrus zuerst aufzuführen als den Sprecher der Gesellschaft. Kann *uns* dieses Zwiegespräch zu geringfügig erscheinen, so ist es doch charakteristisch dargestellt, und es giebt uns eine Probe der einfach herablassenden, eingehenden Art Jesu mit den Jüngern zu sprechen.

V. 7. Ὅ — τί V. 12, ποῖον, von welcher Art und Bedeutung; nämlich, dass es nicht bloß äußerlicher Dienst, Sache des gemeinen Lebens sei, sondern Symbol und zwar — wie das Folgende zeigt — nicht bloß, jene Gesinnung zu zeigen, sondern auch zu lehren. Μετὰ ταῦτα nicht: erst späterhin (μετὰ τὸ δοξάζεσθαι ἐμέ), sondern: wenn die Handlung geschehen sein wird.

V. 8. Οὐ — εἰς τὸν αἰῶνα ist die gewöhnliche, starke Verneinung. Ἐὰν μὴ βλέπω σε: wenn du es mir nicht gestattest (nicht auf den blossen Act, Erfolg zu beziehen). Μέρος μετ' ἐμοῦ bedeutet nicht: Theil an mir (dieses würde heißen ἐν ἐμοί), sondern: mit mir, consortium, Matth. 24, 51. Luk. 12, 46. 2 Kor. 6, 15. Es liegt in dieser Rede nicht bloß eine Androhung des gewöhnlichen Lebens (es wäre aus mit unserer Freundschaft), sondern die Erklärung, dass Petrus dann unfähig sein würde, den Sinn zu begreifen, in welchem Jesus dieses thue.

V. 9. Die Rede des Petrus wird gewöhnlich als übertreibender Ausdruck unbedingten Nachgebens aufgefasst. Aber sie würde dazu doch zu roh, unangemessen sein. Sie geht vielmehr wohl auf das *Uneigentliche* der Handlung und Rede Jesu ein, deutet sie aber auf *sittliche Reinigung*. Er erklärt sich derselben bedürftig und bereit sie anzunehmen über und über.

νος αὐτὸν κατανυγῆναι, τοιαῦτα κατὰ τοῦ τοιούτου κηδεμόνος διανοούμενον. Origenes S. 382 vermuthete sogar, Petri Waschung sei die letzte gewesen, weil er als der Tüchtigste derselben am Wenigsten bedurft hätte.

V. 10 ist wohl absichtlich doppelsinnig gehalten. Ὁ λελουμένος ist zugleich der vor der Mahlzeit Gewaschene, in jüdischer Sitte Mark. 7, 2—4, und der, welcher die Taufe empfangen hat, nämlich vom Täufer. (Die Väter nahmen hieraus die Annahme von einer Taufe der Apostel durch Jesum.) „Solche (dieses ist dieser zweite Sinn) bedürfen keiner Taufe wieder, nur andere symbolische Waschungen finden bei ihnen Statt.“ Aber ganz im uneigentlichen Sinne (λελουμένος) von Sündenvergebung (*Meyer*) kann der Vers wohl nicht verstanden werden. Οὐ χρείαν ἔχει — ἢ (*rec.*) oder εἰ μὴ — gleichbedeutend — [*Lachmann*: εἰ μὴ τοὺς πόδας in Klammern, in der grösseren Ausgabe ohne sie], ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὁλος — ist überall gereinigt — aber in jenem Doppelsinne gesagt. Καὶ ὑμεῖς — πάντες, vom Vorigen abgebrochene Rede, die ganz uneigentlich gesagt ist und καθαροί in anderem Sinne als λελουμένος — innerlich rein. „Ihr seid ja sogar innerlich rein; freilich (sich verbessernd) nicht Alle.“ Dasselbe ὑμεῖς καθαροί ἐστε 15, 3.

Die Erklärung des Evangelisten V. 11 ist hier unbezweifelt richtig; vrgl. 6, 71. „Er kannte ihn — διὰ τοῦτο, nicht διὰ τὸ εἰδέναι, sondern διὰ τὸ μέλλειν παραδιδόναι — ihr, aber nicht Alle.“

V. 12. Γινώσκετε: begreift ihr? Vergl. V. 7. V. 13—17. Bescheiden, hingebend sollen sie sein; Beides ist bei Christus und den Aposteln immer beisammen. Dafür habe er ihnen ein symbolisches Beispiel gegeben, er, ihr geistiges Oberhaupt. Ὁ διδάσκαλος Matth. 23, 8 und κύριος Matth. 7, 21 f. Mark. 7, 28 Ehrenname der Meister.

V. 14 Schluss *a majori ad minus*: καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε —. Hier hat πόδας νίπτειν uneigentliche Bedeutung: in dieser Gesinnung handeln, oder: das thun, was durch diese Handlung ausgedrückt wird.

V. 15. Ὑπόδειγμα Jak. 5, 10. Hier bedeutet es wohl nicht blos Beispiel [*de Wette*], sondern zugleich symbolische Handlung Hebr. 8, 5. 9, 23. „Eine An-

deutung für euer Leben habe ich euch gegeben: *ἵνα* — *ποιῆτε*, zu wirklicher Nachahmung.“

Dieses, die wirkliche Nachahmung, wird V. 16 f. ausgeführt. „Es ist einzusehen, dass es so geschehen müsse; und ihr habt diesem Wissen gemäss zu handeln.“ Die sprüchwörtliche Formel V. 16 wird anders angewendet 15, 20. Matth. 10, 24 (dasselbe Geschick, wieder anders Luk. 6, 40). *Μεῖζων*: für höhere Ansprüche geschickt. Der zweite Satz (hier aber bei Johannes *ἀπόστολος*) wendet den ersten auf *sie* an. Aus unserer Stelle folgt als wahrscheinlich, dass Christus diesen Namen *ἀπόστολος* von den Seinen gebraucht habe, welchen sie sich dann eben darum zur Ehre rechneten.

V. 17. *Εἰδέναι* und *ποιεῖν* sind sich gegenüber gestellt. *Ταῦτα*, was V. 16 hiess: dass es sich für sie zieme, was er thue.

V. 18—20. Die drei Verse stehen affectmässig abgerissen neben einander. Sie geben, durch das Letzte veranlasst, eine Rechtfertigung für die Aufnahme des Judas unter die Seinen, wie sie allein bei Johannes sich findet: „Es war eine göttliche Schickung — die Vorherverkündigung stärkt den Glauben der Getreuen — desto würdiger erscheinen diese.“ *Ὅτι περὶ πάντων λέγω*, nämlich, was eben im Vorigen ausgesagt worden war, dass meinem Beispiele nachzufolgen sei, oder dass ihr selig zu preisen seid. Denn *ἐγὼ οἶδα οὓς ἐξελεξάμην* ist nach 6, 70 zu nehmen: ich weiss, wer ihr Alle seid, welche ich mir erwählt habe. *Ἀλλ' ἵνα* — nämlich *γέγονε* oder *ἐξελεξάμην ὑμᾶς*: so musstet ihr erwählt werden, nicht Alle lauter und rechtschaffen. *Schrifterfüllung* ist auch hier so viel als göttlicher Rathschluss, aber dieser gewiss nicht als göttliche Bestimmung des Einzelnen zum Guten oder Bösen (Jesu oder des Judas) aufzufassen, sondern die *Sache* habe im göttlichen Plane gelegen, nämlich dass der Verrath durch einen Freund geschehen solle. *Wie* dieses nun auch der Evangelist

als etwas Nothwendiges gedacht habe — *alles* Uebel habe sich an Jesus erfüllen — oder etwa: es habe sich in ihm das Geschick seiner Sache vorbilden müssen, welcher Freund und Feind hätten schaden müssen. *Diese* Anwendung hat die Kirche immer von der That des Judas gemacht. Viele (*Meyer*) nehmen ὁ τρώγων als Fortsetzung des ἀλλά und ἵνα ἡ γραφή πλ. parenthetisch. Es müsste dann (aber die Stelle würde zu wenig sagen) nicht ἀλλά, sondern γάρ heißen. Das Citat ist aus Ps. 41, 10, sehr frei. Der Alex. hat ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν (V. 9). Hier: hat seine Ferse gegen mich erhoben. Im Original hat der Ausdruck mehr noch die Bedeutung der Hinterlist. Auch 17, 12 wird ein in Judas erfülltes Schriftwort aufgeführt.

V. 19. Ἀπάρτι 1, 52. 14, 7: jetzt sogleich. „Ehe es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, dass ich es sei.“ Πιστ. ὅτι ἐγὼ εἶμι (8, 24. 14, 29): der, welcher ich bei euch sein will. Weniger bedeutend ist 16, 1: ἵνα μὴ σκανδαλισθῇτε. Aber der *Glaube* ist hier nicht blos der um der erfüllten Weissagung willen, sondern darum, weil Alles im göttlichen Plane bestimmt sei.

V. 20 wieder auch in den früheren Evangelien Matth. 10, 40. Luk. 9, 48, hier ganz wie 12, 25 der Sinn: desto grösser sei die Würde und Ehre für seine Getreuen; sie sind dadurch gottgeliebt, dass sie sich von dem Ungetreuen zurückgehalten haben. Also εἰς τινὰ — nämlich Einen der Getreuen. Der zweite Satz ὁ δὲ ἐμὲ λ. verstärkt den vorigen: *und* ja, wer mich aufnimmt, nimmt meinen Sender auf. Der Zusammenhang des Verses mit dem Vorigen galt immer als schwierig. *Lücke* und Andere meinten, er sei der Anfang einer anderen nicht fortgeführten Rede; doch kann er sich (3te Aufl. S. 562) des Verdachtes einer uralten Interpolation, namentlich aus Luk. 9, 48, nicht erwehren. *Meyer* [dem *Schott* beistimmt] fand eine Aufforderung, einen Anderen statt Judas aufzunehmen,

den er senden werde; noch Andere hielten dafür, V. 20 gehöre zu V. 16: entweder sei Alles V. 17—19 Zwischenrede oder (*Kühnoel*): V. 20 sei falsch gestellt, ursprünglich zu V. 16 beigeschrieben.

V. 21 — 30 ¹⁾ entspricht ganz den drei Evangelien: Matth. 26, 21 ff. Mark. 14, 18 ff. Luk. 22, 21 ff., bestimmtere Bezeichnung des Verräthers — Scheiden des Judas. — Ueber ἐταράχθη τῷ πνεύματι oben zu 11, 33. — Nicht über sein Geschick (er untersagt ja 14, 1 selbst den Jüngern das ταράσσεσθαι), sondern über die That des Judas. Μαρτυρεῖν (3, 11) = παρρησίᾳ λέγειν, deutlich aussprechen. Denn 10, 18 waren nur Andeutungen gegeben. Bei Johannes fragen nicht, wie bei den Dreien, die Einzelnen *Jesum*, wie sich selbst mistrauend, weil jene That ja als etwas Dämonisches angesehen wurde, sondern sie mistrauen *einander*. Dieses ist mehr nach der gewöhnlichen Menschenweise.

V. 23. Die Persönlichkeit des *Johannes* nun tritt hier nach 1, 35 zum zweiten Male hervor. Denn die altkirchliche, allgemeine Ansicht, dass der Verfasser des Evangelium sich meine, und dass es *Johannes* sei, steht noch ganz fest. Ἦν ἀνακ., er pflegte da gelagert zu sein. Ἐν τῷ κόλπῳ zu 1, 18 (Luk. 16, 22), hier im eigentlichen Sinne: *proximum atque in sinu alicujus accumbere*; *Plin. epist. 4, 22: ei proximus atque etiam in sinu recumbebat*: an seine Brust gelegt.

V. 24. Νεύειν AG. 24, 10: winkend auffordern. Statt der *rec. πυνθέσθαι*, τίς ἂν εἴη liest *Lachmann*: καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστίν [von *de Wette* und *Lücke* gebilligt, von *Schott* für Glossem erklärt].

V. 25. Ἐπιπεσὼν *rec.*, *Lachmann* ἀναπεσὼν. Dem Folgenden nach (V. 28) ist es nicht Bezeichnung von Innigkeit, sondern von Geheimniss; es sollen jene

1) *Thenius de l. Joann. 13, 21 — 38 dissertatiuncula.* Dresd. 1837.

Worte ἐπιπесών — στῆθος anzeigen, dass die Frage im tiefsten Vertrauen geschehen sei.

Daher ist V. 26 als insgeheim gesprochen zu nehmen. Βάψας (bei Matthäus ἐμβάψας, wie hier auch sogleich, bei Markus ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ) — ἐπιδώσω deutet auf das Paschaessen hin, auf das hausväterliche Vertheilen; ἐμβάπτειν, näml. das Brot in bittere Kräuter. Bei Matthäus und Markus ist das Eintauchen *mit ihm* nur allgemeine Bezeichnung der Genossenschaft. Aber unsere Stelle hat keine besondere Beziehung; die alte Kirche leitete den Erfolg dieses Darreichens vom Abendmahlsbrote her, das hohe Gut habe in dem bösen Gemüthe diese Wirkung gehabt, den Entschluss zum Ausbruch zu bringen. Aber es war ja jenes ψωμίον noch nicht das Abendmahlsbrot — an den symbolischen Reden dieses nahm Judas nicht mehr Theil — nur Luk. 22, 21 ff. anders.

V. 27. *Nach dem Bissen* — obgleich jene Worte V. 26 insgeheim gesprochen waren; nur bei Matth. 26, 25 wird es dem Judas selbst, aber wohl auch insgeheim gesagt; jedenfalls muss es dem Judas klar geworden sein, dass sein Geheimniss kundig geworden sei — εἰσῆλθεν — (s. zu V. 2): wurde der Entschluss reif und beschleunigt. Λέγει — eben erkennend, was mit ihm geschah. Ὁ ποιεῖς, ποίησον ταχίον: *age quod agis*. Ταχίον, unverzüglich: führe aus, womit du umgehst. Die Rede enthält keine Ironie; da die Sache gereift war, konnte die Gegenwart des Judas nur störend sein.

V. 28, 29. Die That des Judas lag den Jüngern immer noch zu fern ungeachtet der Handlung Jesu. Γλωσσ. εἶχεν 12, 6. Ἴνα τι δῶ mit veränderter Construction zu λέγει.

V. 30. Λαβὼν τὸ ψωμίον wiederholt das μετὰ τὸ ψωμίον von V. 27. Ἦν δὲ νύξ, entweder der Nacht in seinem Innern entsprechend: Nacht und Dunkel passten zu seiner Stimmung und zu seinem Vorsatz, oder in äusserlicher Bedeutung erwähnt: jetzt unge-

scheut sein Werk treibend; freier konnte er nun mit den Juden unterhandeln. Aber dieses übergeht der Evangelist und lässt Judas dann sogleich 18, 3 mit dem Haufen auftreten. Hier ist nun, wie gesagt, die Feier des Nachessens vom Pascha zu denken, welche als Stiftung des Abendmahls die Drei erzählen. Hier folgen aber auch *Todesreden* — gerade wie dort — das Hinweggehen des Judas war ja das Anzeichen jenes Todes. V. 31, 32 dieser sein Tod sei bedeutsam, förderlich für seine und Gottes Sache; V. 33 er sei gewiss; V. 34, 35 in ihm liege die Aufforderung zur Liebe unter einander: da dieser Tod ja aus Liebe zu ihnen erfolgen solle — und, ist wohl hinzuzudenken, da sie ja verwaist, auf sich angewiesen sein würden.

V. 31. *Ὁὖν* nach *ὅτε* ist *rec.*, und gewiss richtig. Wo es nicht gelesen wurde [*Griesbach, Scholz, Schott, Rödiger Synops.*], sind die Worte *ὅτε ἐξῆλθεν* oft [wie schon *Curcelläus* bemerkt] mit dem vorigen Verse verbunden worden (*Paulus, Knapp*). So aber wird nicht nur die Schwere des Sinnes dort geschwächt, sondern *λέγει ὁ Ἰησοῦς* würde auch etwas kahl und matt dastehen. Es wird nun eine Verherrlichung angekündigt, von welcher die folgenden Reden handeln: die durch den Geist in seinem Werke. In dieser Verherrlichung wird Gott selbst verherrlicht; vrgl. 12, 23. 28. *Ἡὖν*, jetzt schon. Es findet aber V. 31 und 32. 17, 4 f. jener zweifache Begriff von der Verherrlichung Jesu Statt, wie Johannes ihn hat und bisweilen neben einander stellt, Verherrlichung durch den Sieg seiner Sache und Verherrlichung in dem himmlischen Leben. *Ἐν αὐτῷ*, nicht bloß *durch*, sondern *in ihm*.

V. 32 ist *εἰ* wieder nicht hypothetisch gesagt, sondern führt den Vordersatz eines Schlusses ein: *quandoquidem*. „Da Gott im Sohne verherrlicht worden ist, wird Gott auch in ihm sich verklären, und sofort wird er es.“ Dieses ist, wie gesagt, von der *himmlischen* Verklärung zu verstehen. *Ἐν ἑαυτῷ* (nicht bei

ihm): in engster Gemeinschaft mit sich. Der Satz εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ ist oft, auch in Hauptcodicc., ausgelassen worden; *Schulz* hat ihn verworfen, *Lachmann* in Klammern. Jenes ist wohl nur aus einem Versehen geschehen, ohne die Worte würde es dem folgenden Satze an rechter Bedeutung fehlen; auch hätte das dreimalige καὶ und das zweimalige καὶ ὁ θεός nach einander etwas Unangemessenes, Ungefügliches.

V. 33 knüpft sich an das εὐθύς im Vorigen an. Τεκνία steht hier allein in einer Rede Jesu; in dem ersten Johanneischen Briefe ist es gewöhnliches Wort. „Nur noch kurze Zeit bin ich bei euch.“ Ζητήσετέ με gehört schon mit zu dem früher Gesagten, an welches das Folgende erinnert. Solche Rückweisung auf frühere Reden fand sich auch 10, 27. Καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις nämlich 7, 34. 8, 21. 24. Ζητεῖν ist auch hier: *verlangend suchen*. Zum καθὼς — ist Nachsatz: καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι. Ἄρτι aber ist nicht *für* jetzt (auch in den Reden an die Juden war nicht der Sinn der, dass sie *ewig* geschieden sein würden), sondern: *jetzt* sage ich es euch, was *damals* den Juden.

V. 34 und 35 Liebe zu einander in der Erinnerung an seinen Tod. Diese wird eingeschärft als ἐντολὴ καινὴ. Vrgl. *Knapp de novo praecepto Christi Joann. 13, 34 in den scriptis var. arg. 1823. S. 369 ff.* [*Mich. Weber comment.: interpretatio nova novi praecepti a Christo dati Joann. 13, 34, 35. Hal. 1826.*] Gewiss ist jenes ganz eigentlich *neues* Gebot. (Oder soll καινός *vorzüglich, ausgezeichnet* heißen? Ps. 33, 3. Apoc. 5, 9.) Aber dieses bedeutet weder von Neuem = πάλιν, noch immer neu (*Olshausen*). Doch ist ἐντολὴ nicht von einem einzelnen Gebote zu verstehen, nicht einmal von einem *Hauptgebote*; denn Levit. 19, 19 coll. Matth. 22, 39 und d. Parall. war es ja schon *Hauptgebot*. Aber auch nicht *Lehre* überhaupt, sondern der Auftrag an sie, seine Anordnung. Nichts solle diese sein, als dass sie innige Gemeinschaft halten

sollten. Denn das ist diese *Liebe*; sie begreift demnach auch Hingebung an die Sache Jesu. Also Beides bedeutet hier mehr, die ἐντολή und die Liebe. Wenn der Sinn bloß der wäre: ein neues Gebot, dass sie sich lieben sollen, *wie er sie* — würde das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς schon in den ersten Satz aufgenommen worden sein. Καθὼς ἠγάπησα 10, 12. 1 Joh. 3, 16. Ephes. 5, 1 f. Kol. 3, 13. Καθὼς mit Rücksicht darauf und in der Art, wie.

V. 35 giebt die Erklärung der ἐντολή: daran seien seine Jünger zu erkennen 17, 21. • Ἐν ἀλλ., gegenseitig unter einander.

V. 36—38 dasselbe über Petrus, seine Muth aussprechende Rede und die Erklärung Christi auf dieselbe bei allen Evangelisten: Matth. 26, 31 ff. Mark. 14, 26 ff. Luk. 22, 39 ff. Auch Petrus versteht das δάγειν irdisch, räumlich, zum Beweis, wie schwer zugänglich dem jüdischen Sinne die Idee des Uebersinnlichen gewesen sei. Das zweite ἀκολουθεῖν hat vielleicht hier die stärkere Bedeutung, wie 12, 26. 21, 19: in den Märtyrertod nachfolgen.

Auch V. 37 meint Petrus nur noch eine gefährliche Wanderung auf Erden. Ueberallhin folge er ihm, da er ja zum *Mitsterben* bereit sei. Τὴν ψυχὴν θήσω 10, 11.

V. 38. Θήσεις; zweifelnde Frage. Οὐ μὴ — diese Verkündigung bei allen Evangelisten, so wie der Erfolg 18, 27. Jene kann zu klein, zu äusserlich scheinen, und es ist daher vielleicht das Wort Jesu mehr äusserlich gewesen als es gemeint war. Vielleicht bedeutete der Hahnschrei, die ἀλεκτοροφωνία, nur die dritte Nachtwache (Mark. 13, 35) und τρίς: wohl dreimal. „Die Nacht wird nicht vergehen, ohne dass du mich, wer weiss wie oft, verlassen könntest.“

Auf diese Ankündigung seines Geschicks folgen nun Kapitel 14—16 *Trostreden*. Durch seinen Tod werde seine Sache geistig gefördert und entschieden werden — sie werden ihn *jetzt* wiedersehen — im

Geiste mit ihm verbunden werden — im Geisterreiche mit ihm verbunden bleiben. Bemerkenswerth ist, dass in diesen Kapiteln weder irgend Etwas von den messianischen Bildern seiner Rückkehr auf Erden noch von den jüdischen Bildern des künftigen Lebens sich findet; Alles ist geistig-sittlich; aber, wie angedeutet, das *Kommen* von ihm hat verschiedene Bedeutungen. Vrgl. *Knapp commentat. in loc. ex orat. Jesu Joann. 14, 1—7* in den *scr. var. arg.* S. 273 ff. [*Beck* über Joh. 14, 1. 2 in den *Studien und Kritiken*. 1831. 1. Heft, S. 130.]

V. 1. Mag von den Jüngern Erstaunen oder Entsetzen gezeigt worden sein; *ταράσσεσθαι* 13, 21 heisst hier Furcht für sich oder Erschrecken vor seinem Geschieke. *Πιστ.* — *πιστεύετε* ist von den meisten Neueren (und wohl richtig) als zwei *Imperative* genommen worden. *Luther* übersetzt zwei *Indicative*, den ersten in hypothetischer Bedeutung: Glaubet ihr an Gott: so glaubet ihr auch an mich. Aber bald fasste man auch das erste *πιστ.* als einen *Indicativ*, das zweite als *Imperativ* (*Vulg.*: *creditis* — *credite*), oder umgekehrt (*Olshausen*: glaubt — so wie ihr ja glaubt). Der Sinn ist immer gleich Johanneisch (12, 44): Eine Sache, Ein Princip, im Glauben an ihn und an Gott.

Zuerst nun V. 2 — 4: Der Trost von seliger Wiedervereinigung — in dem höheren Glauben, welchen er fordert, müsse diese Hoffnung zuerst und am Meisten hervortreten. *Ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς* ist das himmlische Gottesreich; wenn auch nicht im Gegensatze zum irdischen *Tempel* Ps. 33, 13 f. Jes. 63, 15; doch in dem zu *allen* irdischen Stäten, Wohnungen: „da wo mein Vater ist.“ *Moval* vrgl. V. 23; dasselbe mit *αἰώνιοι σκηναί* Luk. 16, 9. Schon die alte Kirche (*Chrysostomus*, *Theophylactus*) finden im *πολλαί* den Begriff *verschiedene*. Aber es bedeutet gewiss nur *viele*: Alle sollen sich mit ihm vereinigen. Ueber *εἰ δὲ μή* u. s. w. ausser *Beck* zu vrgl. *la Roche* in den

Stud. u. Krit. 1830. 1. Heft. S. 114 ff. Nach der jetzt gewöhnlichen Schreibart (*Erasmus*, die meisten Neueren) wird nach *ὑμῖν* interpungirt: wo nicht, so würde ich euch sagen; der Sinn also der: *hierbei* finde kein Verhehlen oder Anbequemen Statt (vgl. 5, 34). Sonst (die *Väter*, *Vulgata*, *Luther*, [*Curcelläus*, *Matthäi*,] *Becker* und *la Roche*) wurde der Satz mit dem Folgenden verbunden: *ὅτι πορεύομαι* [so *Lachmann*, aber ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden] oder *πορεύσομαι*, oder ohne *ὅτι*, wie die *rec.* hat: ich würde sagen oder gesagt haben: ich gehe, um zu *bereiten*. Aber das *Sagen* würde eine müssige Umschreibung sein, und das: Wohnungen schaffen, wo keine sind, ein unpassender wie gemeiner Gedanke. Das Reich der Seligen ist gewiss auch in der Idee Christi eine ewige Realität gewesen — nichts Uneingerichtetes, willkürlich einzurichten. Auch würde *τόπος* dann so viel bedeuten als *μονή*, da doch vielmehr *τόπος* die Stäte für die Einzelnen in jenen *μοναῖς* bedeutet. Dieses Letzte lässt sich auch gegen die Auffassung des Satzes als Frage (*Beck* nach *Mosheim* und *Ernesti*) erinnern: würde ich gesagt haben: ich gehe hin? Vielmehr beginnt nach *ὑμῖν* eine neue Rede: jetzt nun gehe ich, euch Stäte zu bereiten = euch zu erwarten; als *προδρομος*, wie Jesus Hebr. 6, 20 heisst. Wenn Matth. 25, 34 die Stäte der Seligen von Ewigkeit bereitet heisst, so ist das Geschick der Seligen im Allgemeinen gemeint.

V. 3. Ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω, wofür *Lachmann* *ἐὰν πορευθῶ, ἐτοιμάσω* giebt, wenn ich gegangen sein werde und bereitet haben werde. Das *πάλιν ἔρχεσθαι* ist von der messianischen Parusie hergenommen, aber sie selbst bedeutet es nicht (*de Wette*, *Meyer*); dafür ist Alles zu geistig und dann könnte nicht von einem Aufnehmen in die himmlischen Wohnungen die Rede sein. Es ist das Zusichnehmen im Tode (*adventus Christi ad mortem fidelium*), zur seligen Gemeinschaft mit sich aufnehmen. Ein anderes

Bild, von Engeln Luk. 16, 22; weniger liegt in: zu sich ziehen 12, 32. ἵνα ὁποῦ — 12, 26. 1 Thess. 4, 17: πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα.

V. 4. Καὶ — καὶ: so wie — so. *Lachmann*: καὶ ὁποῦ (ἐγὼ) ὑπάγω οἴδατε (καὶ) τὴν ὁδὸν (οἴδατε). Der Weg muss nach V. 6 er selbst sein, also der Sinn dieser Worte: Ihr wisst, dass es sich um das über-sinnliche Leben handle, und dass nur durch mich die Gemeinschaft desselben Statt habe. Also machen die Worte eine Bestätigung des Vorigen aus vom Stäte-bereiten und Abholen. Nach 13, 37 und hier V. 5 waren die Jünger nicht im Stande, dieses zu begreifen; *unsere* Worte sollen also mehr *Aufforderung* sein, das Gesagte sich klar zu machen.

V. 5. Thomas wieder geht wie 11, 16 nicht ein in die höhere Bedeutung von Person und Rede Jesu. Aber im πῶς — εἰδέναι liegt wohl auch hier, wie in der angeführten Stelle, seine Bereitwilligkeit, um jeden Preis den Weg Jesu zu gehen. Es ist eine ganz volksmässige Antwort auf V. 4: Wer das Ziel nicht kennt, weiss den Weg nicht. Darauf V. 6: Das Ziel ist des *Vaters* Reich, der Weg bin ich. Und dazu V. 7: Dass Jesus dorthin gehöre, folglich dahin gehen werde, hätte ihnen aus seiner Verbindung mit ihnen klar werden müssen. Diese könne also nicht wahr, innig genug gewesen sein.

V. 6. Ὁδὸς, ἀλήθεια, ζωὴ geben gewiss nicht nur Einen Begriff. So fasste es *Grotius*: ἀληθινὴ ὁδὸς τῆς ζωῆς oder ὁδὸς ζωῆς πρὸς ἀλήθειαν. Sondern (*Lücke*) ἀλήθεια und ζωὴ sind Erklärungen von ὁδός: Weg zu Gott, indem er Wahrheit und Leben schafft. Wahrheit ist Anfang, Leben (Seligkeit) ist Ende dieses Weges, „der in der Wahrheit zur Seligkeit einführt.“ Οὐδεὶς —: da zum Vater gegangen werden soll, so kann es nur durch mich geschehen. Δι' ἐμοῦ hier mehr als 10, 2, dort blos: in meinem Sinne, hier: sich zu mir haltend. Mehr in Beziehung auf das, was Christus schafft, erworben: διὰ

τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν 2 Kor. 3, 4. Ephes. 2, 18. 3, 12.

V. 7. „Hättet ihr mich erkannt, so würdet ihr auch meinen Vater erkannt haben.“ Dasselbe 8, 19; doch in unserer Stelle in einem mehr speciellen Sinne: sie müssten von sich selbst einsehen, dass *er* von *Gott* spreche als von dem, zu welchem er hingehe. Καὶ ἀπάρτι — zu ihrem Gunsten einlenkend, wie 13, 10 zu ihrem Nachtheile. „Indessen *gewiss* jetzt schon erkennt ihr ihn und habt ihn geschaut.“ Ἀπάρτι 13, 19. Jenes steht der Erkenntniss durch den Geist entgegen (*Chrysostomus* findet diese gerade in den Worten), welche noch bevorstand. Was aber so bestimmt gesagt wird, soll *gewiss* eigentlich nur als *Hoffnung* ausgesprochen werden. Ἐώρακατε, ihr habt ihn in mir geschaut. Es wird, kann schnell mit euch anders werden.

V. 8. Philippus versteht und fordert eine sichtbare Gotteserscheinung; jedoch wohl nicht eine *persönliche*, sondern eine Theophanie höherer Art und zwar die bei der Eröffnung des messianischen Reiches erwartete: Jes. 40, 3 ff. „Lass die Gotteserscheinung erfolgen.“ Ἀρκεῖ ὑμῖν, nämlich zum Glauben oder für unsere Wünsche, 2 Kor. 12, 9.

V. 9. Antwort auf Philippus Rede. „Kein Bedürfniss nach einer Gotteserscheinung können diejenigen haben, welche die geistige Offenbarung Gottes wahrzunehmen vermögen oder wahrgenommen haben — wie diese *in ihm* erfolge.“ So lange schon — und οὐκ ἔγνωκας με: weisst nicht, dass das Göttliche sich in mir darstelle? Dieses Wort wird durch den folgenden Satz bestimmter ausgesprochen: ὁ ἑώρακώς ἐμέ —. Und wieder wie oben und sogleich V. 10 ist unter dem in ihm angeschauten Göttlichen der aus seiner gesamten Person hervortretende Zusammenhang mit der Gottheit zu verstehen. Καὶ πῶς — Frage, wie 12, 34, aber der Sinn: wie kannst du *noch* sagen? d. h. ein Bedürfniss davon haben?

Die alte Kirche ¹⁾ fasste dieses zu metaphysisch auf, von der Vereinigung der göttlichen Natur mit dem Menschen Jesus, von der Wesenseinheit Christi und Gottes; daher dieser θεὸς ὁρατός, ἐμφανής, ἐνσαρκος genannt. Die Neueren nahmen das Gottschauen in Christo von der Offenbarung des göttlichen Planes durch Christum. [*Kühnoel: qui mea consilia, studia, doctrinam, opera cognoscit, is Deum cognoscit.*]

V. 10 u. 11 bespricht ausführlicher diese Erscheinung des Göttlichen in Jesus — *Worte und Werke*: 8, 28. 47. 10, 37 f. Οὐ πιστεύεις ist verwundernde Frage (13, 38): *noch* also glaubst du nicht? der Singular geht sogleich in den Plural über. Ἐγὼ — ἐμοί V. 20: innig verbunden = 10, 30: ἐν ἐσμεν. Was hier getheilt heisst ῥήματα, ἔργα, das wird V. 11 zusammen ausgesprochen: τὰ ἔργα. Ἀπ' ἑαυτοῦ οὐ — gleichbedeutend mit dem folgenden ὁ πατήρ ποιεῖ (12, 49). Μένων, immer und innig verbunden.

V. 11. Πιστεύετε μοι (10, 38): glaubt meiner Versicherung. Am Schluss des Verses ist *rec.* πιστεύετε μοι. Dieses μοι dabei, von *Schulz* für verdächtig gehalten, ist gewiss nicht ursprünglich; denn das πιστ. μοι vorher steht zu deutlich entgegen dem διὰ τὰ ἔργα πιστ. Αὐτά, eben diese, oder die Werke für sich.

Von der *Wiedervereinigung* also war der erste Trostgrund beim Scheiden hergenommen; V. 12—21 folgt ein zweiter Grund, selbst für ihre Freudigkeit. Dieser herrscht im Folgenden durch das Kapitel hindurch vor: die höhere Geistesverbindung mit Gott, deren *Bedingung* sogar sein Tod sei. In welcher Weise dieses, ist oft schon gesagt: als Grund alles

1) *Theophylact.*: Ὁμοούσιός, φησὶν, εἰμι τῷ πατρὶ. Ὁ τοίνυν ἑωρακὼς ἐμὲ, ὅπερ ἐστὶ γνῶνς, ἔγνω τὸν πατέρα· μιᾶς γὰρ οὐσης οὐσίας καὶ φύσεως μία καὶ ἡ γνῶσις. Darauf nach Widerlegung des Arius und Sabellius: Νῦν δέ, φησιν, ἐπειδὴ σωματικῶς ζητεῖς τὸν πατέρα, δῆλον ὡς οὐ πιστεύεις οὔτε ἐμὲ οὔτε ἐκεῖνον εἶναι θεόν.

Nichtüberirdischen — als Thatsache, welche auf ein übersinnliches Leben hindente — als Nothwendigkeit eines Stellvertreters für Jesus. Offenbar findet eine Gradation Statt: V. 12 allgemeine Verheissung; V. 13 ff. fortwährende Gebetserhörung für geistige Güter; V. 15 — 17 bleibender Geistesbeistand; V. 18 — 21 Inwohnen Gottes und Christi, innige Gemeinschaft mit Gott.

V. 12. *πιστ. εἰς ἐμέ* — also anders als *πιστ. μοι* V. 11. „Die Werke, welche ich thue, und grössere, denn ich gehe zum Vater.“ Dieses Letzte ist eben die Bedingung jener höheren Ausrüstung der Seinen 16, 7 u. a. Viele ziehen den letzten Satz *ὅτι ἐγὼ* — zum folgenden Verse (*Lachmann, [Schulz mit Griesbach, Knapp, Schott,] Lücke, de Wette*); aber es ist ein allgemeiner Satz, welcher zu allem Folgenden bis zu Ende des Kapitels gehört — und V. 12 sollte erst nur Allgemeines enthalten. Die *ἔργα* sind auch hier nicht *einzelne* Thaten, insbesondere Wunderwerke, sondern, wie 5, 20, geistige Erfolge umfassender Art, dergleichen auch 14, 35 ff. den Jüngern angekündigt werden. Aber solche Stellen beweisen, wie untergeordnet der Johanneischen Denkart das äussere Wunderwerk gewesen sei.

V. 13 f. *Gebetserhörung*, überall im N. Testament, wo sie *unbedingt* zugesagt wird, eine im Geistigen. Dem Bittenden, Sehnenenden, verleiht Gott geistiges Gedeihen (Luk. 11, 13 *δώσει πνεῦμα ἁγίον*). *Ποιήσω* hier und V. 14 = *δώσω*, ich werde erfüllend verleihen. Wie hier Christus sich selbst als das *segnende* Princip darstellt, so im Folgenden Gott: 15, 7. 16. 16, 23. *Ἐν τῷ ὀνόματί μου*, auch in den angeführten Stellen: mich nennend, also meiner eingedenk, in meinem Sinne, meiner Sache, 1 Joh. 5, 14 *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ*. „Damit der Vater verherrlicht werde im Sohne,“ 13, 31. Es kam hier auf das Zweite an: *im Sohne*; also: damit meine Sache als die der Gottheit selbst erkannt werde.

V. 15 — 17 bleibender Geistesbeistand, der Paraklet, sogleich wieder erwähnt V. 26. 15, 26. 16, 7—14. Vrgl. *Knapp dissert. de spiritu s. et Christo paracletis in den scriptis varii argum.* S. 117 ff. *Alb. Jahn diss., qua disputatur, ad quosnam pertineat promissio spir. s. secundum N. T. doctrinam. Inest disquisitio philol. de paracleto.* Basel 1841. *Herder* vom Geiste des Christenthums, 1798; in den sämtlichen Werken z. Relig. u. Theol. 18. Bd. — 1 Joh. 2, 1 heisst auch Christus *Paraklet* und dasselbe liegt im ἄλλος hier sogleich: ein *anderer* als ich. Der Geist soll sogar nur Stellvertreter des eigentlichen Paraklet sein. Ohne Zweifel 1) war der Name auch im jüdischen Leben, wie im allgemein bürgerlichen, damals gebräuchlich. Die spätere, jüdische Sprache nahm ihn ganz aus dem Griechischen auf, aber in bürgerlicher Bedeutung: *Sachwalter, Vertreter*, entgegengesetzt dem κατήγορ, κατήγορος, Worte, die ebenfalls in die jüdische Sprache übergingen. 2) Die Wortbedeutung ist *diese* eben: *advocatus*, passiv, nicht activ; und die Erklärungen: Tröster, Lehrer, *recreator, fautor* u. s. w., wie man eben das παρακαλεῖν auffasste, sind sprachwidrig. Die *Griechen* hatten gerade diese — die Lateiner (eben weil es ein Wort bürgerlichen Ursprungs war) die richtige: *Tertullian, Calvin, [Beza, Lampe,] Grotius. Hieronymus [consolator], Erasmus und Luther* folgten den Griechen. 3) Dieser Johanneische Paraklet ist nun deutlich dasselbe mit dem heiligen Geiste; daher sein Begriff ganz auf gleiche Weise zu fassen. Er ist die δύναμις ἐξ ὕψους Luk. 24, 49. AG. 1, 8: Gabe und Zustand für die Jünger nach seinem Tode. Gewiss fasst aber Johannes dabei auch die nachfolgende christliche Welt mit ein. Und 4) wird der Paraklet von Johannes nicht mehr als sonst *persönlich* beschrieben — dieses aber ohne eigentliche Personification. Der Schein einer persönlichen Beschreibung liegt darin, dass er als *Stellvertreter Christi* dargestellt werden sollte, und in den

Gläubigen das Lebensprincip zu werden bestimmt war, in welches ihre gesammte zeitliche Persönlichkeit übergehen sollte. Er soll in ihnen dasein, reden, schaffen. Lieben — seine Gebote halten (V. 21): *ihm* gehören *wollen* — Gemeinschaft mit *seiner Sache* haben. Dadurch sollten sie ja nicht nur des Geistesbeistandes würdig werden, sondern er wird auch *blos für* diese Verbindung mit Christus und seiner Sache zugesagt. *Ἐντολὰς, λόγον, λόγους τηρεῖν* steht bei Johannes nicht in der allgemeinen, sittlichen Bedeutung, sondern bezeichnet Treue für sein Werk (8, 51).

V. 16. Das *Bitten den Vater* ist in dieser nur menschlichen Darstellung nichts mehr als (V. 26) dass der Vater in seinem Namen senden werde, also mit Rücksicht auf ihn, und in seiner Sache. „Damit er ewig bei euch bleibe“; dieses (denn bloss *Volksformel* kann das *εἰς αἰῶνα* doch nicht sein) deutet vielleicht darauf hin, dass Christus nicht *blos* diese seine unmittelbaren Jünger meine: „ewig fort bei der Sache und ihren Freunden.“

V. 17. *Τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* unten wieder 16, 13, entgegen dem *πνεῦμα τῆς πλάνης* 1 Joh. 4, 6. [2 Petr. 3, 17; vrgl. 1 Kön. 22, 21. 2 Chron. 18, 20.] *Eichhorn* und *Stark* (3ter Excurs) hielten *τὸ πνεῦμα* für pleonastisch hinzugesetzt = *ἡ ἀλήθεια*, Wirksamkeit der Wahrheit, das Evangelium selbst. Vielmehr ist *πνεῦμα* Hauch oder Drang, *Kraft* oder *Lebensgeist*, *ἡ ἀλήθ.* die Sache Christi (vrgl. V. 6. 8, 32). *Τῆς ἀληθείας*, vielsinnig: von der Wahrheit kommend, ihr angehörend, zu ihr führend. Das Folgende: *sie* seien fähig, diesen Geist zu empfangen (blos in negativer Hinsicht), weil sie gesondert seien von der Welt. „Welchen die Welt nicht empfangen kann“ (dieses *λαβεῖν πνεῦμα* 20, 22 bedeutet nicht: fassen). *Δύνασθαι* bezeichnet, wie 12, 39, *sittliche* Möglichkeit. „Weil sie ihn nicht schaut und nicht kennt.“ Die Stelle spricht entschieden gegen die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Einwirkungen und Verleihungen.

Die *Welt* ist hier die Menschheit, nicht nur, sofern sie ohne den göttlichen Geist ist, sondern auch unfähig für denselben, indem sie nur auf das Sinnliche gerichtet ist. *Αὐτό*, das Wesen, die Art dieses Geistes. Also bezieht sich *αὐτό* eigentlich auf einen weitern Begriff als das *ὅ*. — *Θεωρεῖν* und *ὁρᾶν* stehen nicht wie *γινῶναι* und *ὁρᾶν* (gar nicht so V. 7) 1 Joh. 3, 6. *Ὁρᾶν* ist dort *entfernte Erkenntniss*; dann würde es hier heissen *οὐδὲ γινώσκει οὐδὲ ὁρᾷ*. Vielmehr stehen die Worte wohl neben einander, wie *παρ' ὑμῖν* und *ἐν ὑμῖν* im Folgenden. Die Welt sieht von diesem Geiste Nichts um sich und hat Nichts davon *in sich*. 1 Kor. 2, 6 ff. dasselbe. „Ihr aber erkennt ihn (und folglich *könnt ihr ihn empfangen*, *δύνασθε λαβεῖν*), denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.“ Dieses *ὅτι* hat andere Bedeutung als das vorige; es bezeichnet den Erkenntnissgrund, nicht den Entstehungsgrund, die Ursache. Aus dem bevorstehenden, sicheren geistigen Erfolge bei ihnen wird ihre Fähigkeit gefolgert. *Παρ' ὑμῖν* — *ἐν ὑμῖν*, unter — in euch. *Ἔσται* ist die *rec.*, *Lachmann* *ἔστιν*. Jenes entspricht mehr dem *μένει*.

Aber V. 18—20 bleibende Vereinigung mit Gott, ihm und ihnen. Dasselbe Matth. 28, 20. Die gewöhnliche Erklärung der Väter ¹⁾ und älteren Ausleger verstand die Stelle vom Wiedersehen nach der Auferstehung, wie *ὄψεσθε* 16, 16. Aber dagegen ist sowohl die wesentliche Veränderung bei den Jüngern nach dieser Erscheinung V. 20 — als das Bleibende der Erscheinung V. 21. Dazu kommt die Erklärung V. 23, 24, wo auch von einem Zugleichkommen des *Vaters* mit ihm, Christus, gesprochen wird. Es ist

1) *Theophylact.*: *ὑμεῖς, φησὶ, μόνοι ὄψεσθέ με καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν. Ζῶ γὰρ, εἰ καὶ θάνατον δέξομαι, καὶ ἀνίσταμαι, καὶ ὑμεῖς δὲ ζήσεσθε, τοῦτ' ἔστιν, ἰδόντες με χαρήσεσθε καὶ, οἷον ἀπονεκρωθέντες, ἀναβιώσετε τῇ ἐμῇ ἐμφανείᾳ. Dann aber schlägt er eine geistigere Deutung vor: ὥσπερ ὁ ἐμὸς θάνατος εἰς ζωὴν γέγονεν, οὕτω, καὶ ὑμεῖς ἀποθάνητε, ζήσεσθε.*

vielmehr offenbar von einem *geistigen* Kommen und Bleiben die Rede. So mit *Luther* und *Calvin* die meisten Neueren — nur dass Einige (*Kühnoel*, *Klee*, selbst *de Wette*) einen Doppelsinn in der Stelle annehmen, geistiges und leibliches Kommen zugleich. Ὁρφανός, verlassen wie ein Verwaister. Ἐρχομαι, θεωρεῖ, θεωρεῖτε, historisches Präsens.

V. 19. Οὐκέτι θεωρεῖ, wie 16, 16 οὐκέτι θεωρεῖτε, allerdings vom Geschiedensein im Tode. Ὑμεῖς δὲ θεωρ. με, anders als ὄψεσθε l. c., dem ganzen Zusammenhange unserer Stelle gemäss: ihr seht mich geistig wieder. „Denn ich lebe und ihr sollt auch leben“: wie ich — so ihr. Wie das Uebrige, handelt auch dieses nicht von der Auferstehung Jesu ¹⁾ und ihrer Theilnahme an derselben, sondern von seinem Leben im Geisterreiche und ihrer Theilnahme an diesem durch die geistige Vereinigung mit ihm. Ζῶ hat vielleicht nicht die Bedeutung des Futurum, sondern bezieht sich auf sein bleibendes höheres Dasein. Aber ὑμεῖς ζήσετε bezeichnet gewiss nicht die bleibende *Freude* des den Tod und die Todesfurcht überwindenden Glaubens (*de Wette* mit Verweisung auf 16, 22).

V. 20, 21. Diese Verbindung mit ihm soll eine mit Gott selbst sein. Ἐν ἐκ. τῇ ἡμ., altprophetische Formel, hier geradezu von Zeitepoche: „wenn ihr mich geistig wiedersehen werdet.“ Γινώσεσθε, werdet ihr an dem geistigen Erfolge erkennen, eben an der Macht der Geistesvereinigung mit mir. Von ὅτι sind

1) *Augustin* Tract. 75 denkt an die Auferstehung des Leibes sowohl bei Jesus als bei den Aposteln mit eigenthümlicher Deutung der Tempora: *cur de praesenti se dixit vivere, illos autem de futuro esse victorios, nisi quia vitam etiam carnis utique resurgentis, qualis in ipso praecedebat, et illis est pollicitus secuturam? Et quia ipsius mox futura erat resurrectio, praesentis posuit temporis verbum propter significandum celeritatem, illorum autem quoniam seculi differtur in finem; non ait: vivitis, sed: vivetis.*

alle drei Sätze im Verse abhängig: „Dass ihr durch mich mit dem Vater vereinigt seid.“

V. 21. Das ἀγαπᾶν und ἐμφανίζειν ἑαυτὸν bedeutet dasselbe mit dem Verbundensein im Vorigen: er in ihnen, sie in ihm; das Letzte namentlich steht parallel dem ἔρχεσθαι πρὸς ὑμᾶς V. 18 und dem θεωρεῖν V. 19. Die Bedeutung des Verses liegt im ἀγαπᾶν und ἔχων — αὐτάς (vgl. V. 15): Treue zur Sache aus Liebe zu ihm ist die Bedingung von jener Vereinigung. ἔχειν καὶ τηρεῖν, wie 12, 47, ἀκούειν καὶ τηρεῖν: nicht nur haben, sondern auch halten; ἔχειν (*Augustin*, [*Kühnocl.*] *de Wette*): *memoria tenere*. Ἐκεῖνός ἐστιν — der ist zu erkennen als solcher. Wer Treue zum Werke hat, in dem erkennt man die Liebe zu mir. Ἀγαπηθ. — der gelangt zur Gemeinschaft mit Gott und mit mir. Ἐμφανίζειν ἑαυτὸν ist älterer Ausdruck für Himmelserscheinung: 2 Mos. 33, 13. Sap. 1, 2. Matth. 27, 53. (Hebr. 9, 24: ἐμφανίσεσθαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ).

Hier V. 22 allein tritt Judas, der andere, sprechend auf. Er ist Sohn des Alphäus Luk. 6, 16, und Bruder des Jakobus AG. 1, 13. Bei Matthäus heisst er Thaddäus und Lebbäus, bei Markus Thaddäus. Καὶ — fragend 9, 36 [und wie dort erst seit *Griesbach* in den Text aufgenommen; vgl. *Winer* Grammat. S. 514]. Τί γέγονεν ὅτι — woher kommt es, dass. Γέγονεν, von dem, was den Grund einer zukünftigen Sache ausmacht. Die Frage des Judas soll sich gewiss nicht auf eine Wiedererscheinung Jesu nach seinem Tode beziehen, so dass etwa nur der Evangelist hätte jener Einrede vorbauen wollen, dass Christus blos den Seinen erschienen sei. Sondern die Frage bezieht sich auf die messianische Epoche Jesu, welche er im Vorigen verstand, und spricht eine Verwunderung darüber aus, dass sie nicht glänzend vor aller Welt erfolgen solle. Ὁ κόσμος ist wohl die Menschenwelt überhaupt.

Die Antwort Jesu V. 23 f. wiederholt nicht nur

das Vorhergesagte, sondern macht von Neuem bemerklich, dass nur *Liebe* und *Treue* die Bedingung der Wiedererscheinung sei, also Etwas, was die *Welt* nicht in sich hätte, dass aber sein Wiedersehen zugleich das des Vaters und ein bleibendes sein werde. Ὁ λόγος ist also = ἐντολαί V. 15 und 21. Vor oder nach ὁ πατήρ ἀγαπήσει αὐτόν ist weggelassen: ἐγὼ ἀγαπῶ αὐτόν. Es lag im Plural ἐλευσόμεθα — ποιήσομεν. Denn diese Plurale beziehen sich natürlich auf Gott und Christus, nicht auf Christus und die Getreuen (*Semler*), die zum Vater kommen würden. Schon das αὐτόν beweist dieses, aber das ἔρχεσθαι hat ja in der ganzen Stelle stehende Bedeutung von Christus. Μοῦνὴν ποιήσομεν = μένειν V. 10. Aehnliche Formeln (s. zu I, 14), besonders σκηνοῦν ἐν — μετὰ [Apoc. 21, 37], waren von Alters her gewöhnlich von Gottes Wohnung unter den Menschen; hier mit Anwendung auf das innerliche Leben. Παρ' αὐτῷ hat hier daher die Bedeutung von ἐν αὐτῷ.

V. 24 abgekürzte Rede für: wer mich nicht liebt und mein Wort nicht hält, *dem erscheine ich nicht* und *mein Vater nicht*, denn unsere Sache ist eine. Das λόγους μου οὐ τηρεῖ ist mit besonderer Bedeutung gesetzt, um auszusprechen, dass es *darauf* eigentlich ankomme bei der Liebe zu ihm: die *Sache zu halten*.

Die folgenden Reden V. 25—31 waren bestimmt, den Schluss zu machen. Es sind abgerissene *Trostgedanken*, in der Sprache des Gefühls — nicht neu und nicht zusammenhängend. V. 25 und 26 seine Gegenwart werde ersetzt werden durch den Geist; V. 27 sein Friede werde ihnen bleiben; V. 28 er gehe zum Vater; V. 29—31 bespricht endlich die Nothwendigkeit, dass die Trennung geschehe. Ταῦτα sind seine λόγοι, ἐντολαί, Alles, was er bisher zu ihnen gesprochen, nicht blos diese letzten Reden. Μένων, als ich bleibend bei euch euch war.

V. 26. Τὸ ἅγιον = τοῦ θεοῦ. Ἐν — μου, wie

V. 14. Ἐκεῖνος geht auf παράκλητος, also liegt darin kein Beweis für die Persönlichkeit des Geistes. „Er wird euch Alles lehren und euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ Ἄ εἶπον ὑμῖν geht natürlich nur auf ὑπομνήσει. Vgl. hierzu ἐμνήσθησαν, von den Jüngern ausgesagt 2, 22. 12, 16. Doch hat das erinnern hier eine weit grössere Bedeutung; vgl. 16, 13 f., wo πᾶσα ἡ ἀλήθεια zugleich dem πάντα hier entspricht. Dieses aber braucht nicht ängstlich beschränkt zu werden; es bezeichnet eben die ganze Wahrheit; vgl. πάντα 1 Joh. 2, 20. Gewiss ist Alles im höheren (supranaturalistischen) Sinne gesagt, doch im Allgemeinen auch vernünftig zu begreifen: das neue, geistige Leben werde in ihren Seelen Alles ordnen, vervollständigen, klar machen.

V. 27. Εἰρήνην διδόναι, ἀφιέναι, nicht blos Segenswünsche (Abschiedsformeln: Grotius, Tholuck), vgl. εἰρήνη σοι 3 Joh. 15, sondern, wie τὴν ἐμὴν zeigt, wirkliche Mittheilung [*de Wette*] — der Segen des Geistes in Beziehung auf Ruhe, Freudigkeit des Gemüths. Ἀφιέναι — διδόναι sind nicht in dem Grade verschieden, blos in der Beziehung: zurücklassen — geben. Οὐ — ὑμῖν, Ausführung des ἐμὴν: den höheren, oder kräftigeren, zuverlässigeren Frieden gebe ich ihnen. Die Welt ist entweder die Menschenwelt mit ihrer geistigen Kraft oder das Leben in der Welt. Μὴ παρασσ. — δειλιάτω gehört dem Sinne nach zum folgenden Verse, nicht zum Vorigen; denn hier wird ja Friede als seine Gabe verhiessen — dazu passt diese Aufforderung nicht: μὴ παρασσέσθω. Ταράσσ. neben δειλιάω, wie Jes. 13, 7 f., erschüttert werden — bang sein.

V. 28. Ἠκούσατε fordert zur Erwägung des Gesagten auf: merkt darauf, bedenkt. Ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς — von den vielen Bedeutungen, welche diese Formel in diesen Kapiteln hat, ist hier wohl die anzunehmen, welche oben V. 3 Statt findet, denn an diese Stelle wird ja erinnert. Also: ich nehme euch

zu mir. „Liebtet ihr mich, so würdet ihr euch darüber freuen, dass ich — denn er ist grösser als ich.“ *Rec.* ist ὅτι εἶπον πορεύομαι; die neuere Kritik giebt blos ὅτι πορεύομαι und zwar gewiss richtig. Das wiederkehrende εἶπον ist schleppend — über die Sache, nicht über die Ankündigung hatten sie sich zu freuen — auch würde dann wohl ἀπάγω, nicht πορεύομαι stehen. Unter der *Freude* ist wohl nicht gemeint die an *seinem* Geschieke — Viele, wie *Olshausen*, erklären demgemäss auch μείζων: seliger — sondern am Ausgange seiner *Sache*. Ihn *lieben* ist nach V. 21 und 23 seiner Sache getreu sein. Sein Wirken für diese geht in das Wirken *Gottes* über: μείζων also, wie 10, 29 von der Macht Gottes über Alles zu verstehen. Dieser, der weltregierenden, ordnet sich also Christus so unter, wie es bei Paulus geschieht 1 Kor. 15, 28 (die sittliche Macht der Weltmacht). Unter μείζων ist also kein Vorzug des *Wesens* zu verstehen, wiewohl Christus auch diesen erkannt hat, sondern der Macht, des Waltens, Herrschens.

Nun zuletzt V. 29 ff. die *Nothwendigkeit* seines Scheidens, aber eine göttliche, nicht durch die Macht des Bösen. Εἰρηκα bezieht sich eben auf das ὅτι πορεύομαι V. 28. Ἵνα πιστ. 13, 19: damit ihr es als göttlich geordnet fasst.

V. 30. Οὐκέτι πολλά dem ταῦτα V. 25 entgegen. Ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, wie 12, 31 [S. 61]. Auch hier fügt der gewöhnliche Text τούτου hinzu, aber die neuere Kritik hat es gestrichen. Wie jedoch das ἔρχεται nicht auf das Kommen der Feinde zu beziehen ist (18, 3), so ist unter dem ἄρχων τοῦ κόσμου nicht Judas, als eingenommen vom Satan (13, 2. 27), oder wie dessen Personification zu verstehen. Es ist vielmehr auch hier die Macht des Bösen, und ἔρχεται, sie naht sich im Geschieke. Καὶ — οὐδέν und ἀλλὰ — im folgenden Verse sind abgerissene Sätze: und wiewohl diese Macht Nichts über mich vermag — doch ich unterwerfe mich *Gott* in ihr; vgl. 10, 18. Ἐν ἐμοὶ

οὐκ ἔχει ist der Sprache nach verschieden deutbar, aber dem Sinne nach ist dieses gleich. Entweder ist ἔχειν τι für sich zu nehmen Matth. 5, 23. AG. 24, 19. 2 Kor. 5, 12. Apoc. 2, 4. 14. 20: Recht, Macht haben, ἐν ἐμοί, bei mir, oder bei ἐν ἐμοί zu suppliren μέρος, oder (*de Wette*) ποιεῖν hinzuzudenken, wie dieses mit ἐν Matth. 17, 12 verbunden ist, und beide Verba Luk. 12, 4 sich neben einander finden. Gewiss aber heisst ἔχειν nicht besitzen, wie *Augustin* ¹⁾ und *Olshausen* erklären. Statt ἔχει wird auch εὐρίσκει oder εὐρήσει gelesen.

V. 31. Ὁ κόσμος ist hier, wie im ἄρχων τοῦ κόσμου, die Welt unter der Macht des Bösen. „Damit sie sehe, dass ich das Geschick nur um des göttlichen Willens wegen trage, lasst uns ihm entgegengehen.“ Denn der Nachsatz zum ἵνα γνῶ ὁ κόσμος ist gewiss nicht im καὶ καθὼς — ποιῶ, sondern im ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Dasselbe ἐγ. ἄγ. findet sich auch Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. Es ist daher wohl ein authentisches Wort, in der Tradition bedeutend und darum erhalten. Ἀγαπᾶν — καὶ ποιεῖν, aus Liebe thun (s. zu 3, 35); ποιῶ von der Unterwerfung unter das Todesgeschick, eben als einer freien Sache.

Ob die folgenden Kapitel unterwegs gesprochen worden oder noch vor dem Hinweggehen aus dem Saale, lässt sich nicht bestimmen und ist gleichgültig. Wenigstens wird erst 18, 1 das Hinweggehen aus *der Stadt* erwähnt. Der Evangelist will vielleicht nach den Worten des Aufbruchs 14, 31 das wiederkehrende Verlangen Jesu darstellen, zu den Jüngern zu sprechen. Vgl. *Noesselt interpret. grammatica cap. 15 et 16. 1780*, in seinen *Opuscul. 2. Thl. S. 25 ff.* *G. H. Rosenmüller* zu 15, 1—8 in *Fr. E. Rosenmüller's exeg. Repert. I. S. 166 ff.*

1) Tract. 79: *nullum scilicet omnino peccatum*; ganz so der geistesverwandte *Olshausen*: Er besitzt Nichts in meinem Innern, kann in mir Nichts sein nennen; also auch über den sündlosen Christus keine Macht haben.

Wie Kap. 14 mehr tröstend, und mehr für die Jünger *unmittelbar* nach seinem Scheiden, gesprochen war, so nun Kap. 15 mehr *ermahnend* und für ihn fortwährendes Beisammenleben fordernd, Kap. 16 mehr *warnend* und für die weite Zukunft hinaus. Also Ermahnung Kap. 15, wie sich die Seinen verhalten sollen nach seinem Scheiden, zu ihm V. 1—11, zu einander V. 12—17, zur Welt V. 18 bis zu Ende. Was zunächst für seine Jünger gesprochen ist, hat man mit Recht immer als eine ewig gültige Anordnung angesehen. Innige Geistesverbindung mit ihm ist der Hauptgedanke V. 1—11. Ohne solche, ohne Durchdringung mit seinem Leben und Geist, würden sie geistig absterben, *mit* ihm reiche Frucht bringen. Das *Bleiben* erhält hier viele Bedeutungen: in ihm V. 1—6, in seinem Worte V. 7 u. 8, in seiner Liebe V. 9 u. 10, seiner Freudigkeit V. 11 — und abwechselnd damit, dass *dieses in ihnen* bliebe.

Das Bild V. 1 bis 6 vom Weinstock und Rebe brauchte nicht äusserlich nahe gebracht worden zu sein — nicht einmal (*Meyer*) durch das vorhergehende Abendmahl (Matth. 26, 29: τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου). *Weinberg* war ein altes, stehendes Bild für eine gottgesegnete Stätte; *Weinstock* (Jerem. 2, 21. Ps. 80, 9 ff. Ezech. 19, 10 ff.) für etwas Gedeihendes, sich wachsend Ausbreitendes, hier ganz *innerlich* angewendet: mein Leben, Geist muss sich mittheilen, damit die Meinen Früchte bringen — diese wohl von innerlichen und äusseren zu verstehen. V. 2 und 3 eingeschaltet: sie müssen Frucht bringen. Allerdings (*de Wette*) liegt dasselbe in dem paulinischen Symbol von Haupt und Gliedern Ephes. 5, 30. Kol. 2, 19.

V. 1. Ἀληθινός 1, 9. 6, 32. 55, *eigentlich*, im höheren Sinne. Γεωργός ist nicht blos der, der das Gewächs besorgt, baut — sondern auch der Eigenthümer; 1 Kor. 3, 9 θεοῦ γεώργιον. Parallelen sind: Matth. 21, 33. Mark. 12, 1. Luk. 20, 9.

V. 2. Ἐν ἐμοί gehört zu κλῆμα: Rebe an mir,

daher auch im folgenden Satze weggelassen. „Er nimmt weg — reinigt.“ *Kαθαλρειν*, dem *αἵρειν* entgegengesetzt, bezeichnet das Reinigen von Auswüchsen durch äussere und innere Einwirkung.

V. 3 ist wohl zur Beruhigung der Jünger beigesetzt, damit sie nicht den Begriff der Reinigung zu schwer nähmen: „Ihre Läuterung sei schon geschehen *durch* ihn, sein Wort.“ *Kαθαροί* hier mehr im geistigen Sinne als 13, 10. *Διὰ τὸν λόγον* kann auch hier die Bedeutung haben von *διὰ τοῦ λόγου* (6, 57. 1. Bd. S. 267). Dann ist *λόγος*, wie *ῥήματα* bei Johannes, die gesammte, geistige Persönlichkeit Jesu. Also: durch die Gemeinschaft mit mir. Wenn es aber bedeuten soll: um meines Wortes willen, so ist der Sinn: ihr müsst rein sein, um meinem Auftrage zu entsprechen.

Also nun V. 4—6: Frucht nur *durch ihn*, durch die Theilnahme an seinem Lebensgeiste. „Bleibt an mir, und auch ich werde an euch bleiben.“ Denn so ist das *καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν* zu nehmen, *μενῶ* hinzuzudenken, nicht als blosser Verstärkung des Vorigen: zu inniger Gemeinschaft. Sein Bleiben *an ihnen* macht den Grund aus für das Fruchtbringen, es bedeutet: Kraft mittheilen. *Ἀφ' ἑαυτοῦ* durch eigene Kraft. *Ἐὰν — ἀμπελῶ* ist nicht dasselbe, sondern: wenn die Rebe getrennt ist vom Stocke.

V. 5 wiederholt den letzten Satz aus V. 4 (die Anwendung) *positiv* und *gesteigert*: *φέρει — πολύν*. Die allgemeine Vergleichung wird voran wiederholt: ich der Weinstock, ihr die Reben. *Καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ* ist nicht Nachsatz — dieser beginnt mit *οὗτος* — sondern wie V. 4 *καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν* daneben stand: so dass auch ich ihm treu bleiben kann. *Ὅτι — οὐδέν*, Wiederholung von dem ganzen letzten Satze aus V. 4, doch umfassender. Denn *χωρὶς ἐμοῦ* schliesst wohl Beides in sich: ihr nicht in mir — ich nicht in euch; also getrennt von mir ist so viel als mir nicht treu und ohne meinen geistigen Segen. *Ποιεῖν*, nicht *καρπὸν*

(denn stehend ist in der Stelle *φέρειν καρπὸν*), sondern schaffen, wirken bedeutet dasselbe mit Fruchtbringen, d. h. gedeihen, tüchtig sein. Die Stelle war immer bedeutend in der Glaubenslehre, besonders der protestantischen — nur meist zu objectiv, dogmatisch gefasst, nicht wie sie gemeint ist: durch den Geist Christi nur im Geistigen Tüchtigkeit.

V. 6 wird als Folge für die, welche nicht Frucht bringen, genannt: *ἔξω βάλλεσθαι, ξηραίνεσθαι, πυρὶ καίεσθαι* — Ausscheidung von der lebensvollen, beseeligenden Sache. *Ἐβλήθη, ἐξηράνθη*: Alles ist so gut wie geschehen, geschieht gewiss. *Βάλλεσθαι ἔξω* ist aber nicht blos: vom Stocke getrennt werden (dieses lag schon im *μὴ μένειν*), sondern aus dem bebauten Lande weggeworfen werden. *Ξηραίνεσθαι*, gänzlich verdorren. „Man sammelt es, wirft es in's Feuer, verbrennt es“ ist die gewöhnliche Umschreibung auch bei der Gemeinschaft und dem Reiche des Messias: Matth. 3, 10. 13, 30. 40 u. a. Solche Menschen gehen geistig zu Grunde.

V. 7 f. Ein anderes Bleiben in ihm: in seinem *Worte*, und zwar von der Seite, dass *dieses in ihnen* bleiben müsse. *Τὰ ῥήματα*, vgl. 14, 21 *ἐντολαί*, anderwärts *ὁ λόγος*: die Sache, mit welcher sie beauftragt worden waren. *Αἰτήσεσθε* (oder *αἰτήσασθε*, wie *Lachmann* hat) *καὶ γενήσεται*, hebraisirend umschreibend: es wird geschehen, warum ihr bitten werdet. Dieses aber wie 14, 13 f. zu verstehen: jeder geistige Segen wird euch für euer Werk werden. Es ist also dasselbe mit *καρπὸν πολὺν φέρειν* im folgenden Verse.

Der erste Satz V. 8 bis *φέρετε* gehört zum letzten Satze von V. 7; der zweite *καὶ — μαθηταί* zum ersten jenes Verses *τὰ — μένει*. „Denn es ist Gottes eigene Sache, euch geistig zu fördern — aber dann werdet ihr meine rechten Jünger sein.“ *Μαθητάς εἶναι* = *τὰ ῥήματά μου μένοντα ἔχειν*. Es ist nicht nöthig, *γενήσεσθε* entweder unregelmässig mit *ἵνα* zu verbin-

den [*Winer Grammat. S. 335*], oder γένησθε zu lesen (*Lachmann, Lücke — lat. Kirche* ¹). Gewiss aber ist ἐν τούτῳ mit ἵνα zu verbinden, wie 1 Joh. 4, 17, und τοῦτο ἵνα oben 6, 29, nicht mit *Olshausen* und *Aelteren* auf das Vorige zu beziehen und ἵνα nur als Folge zu nehmen.

V. 9 u. 10. Wieder ein anderes Bleiben: in seiner *Liebe*. Diese Liebe (derselbe Doppelsinn Röm. 8, 35) ist, besonders nach V. 10, nicht Liebe zu ihm (*Noesselt, Kühnoel, Lücke*), sondern *seine* Liebe zu ihnen (*Tholuck, de Wette, Meyer*). „Erhaltet diese euch, nämlich (V. 10) durch Treue.“ Καθὼς — καὶ γὰρ bilden Vorder- und Nachsatz. Viele, auch *Tholuck* und *Olshausen*, beginnen erst mit μέλνατε den Nachsatz. Es soll die Hoheit jener Liebe zu ihnen herausgestellt werden — sie ist gleich der Liebe Gottes zu ihm, geistig, für die Sache.

V. 10. Μενεῖτε — es wird geschehen, wozu ich euch auffordere. Ἐντολὰς τηρεῖν wieder wie 14, 23. Καθὼς — euch auf gleiche Weise *erworben* wird meine Liebe zu euch, wie des Vaters Liebe. — Zum Sinne vgl. 2, 35. 10, 17.

Endlich V. 11 das Bleiben in seiner Freudigkeit. Χαρά dem ταρασσεσθαι entgegengesetzt 14, 1. 27. Seine Freudigkeit ist, wie sein Friede (14, 27), die von ihm geschenkte. Eben so ἡ ἐμὴ χαρά 17, 13. Vrgl. χαρά Rom. 14, 17. — Die Erklärung: Freude wie er (*Meyer*) passt nicht; von Christus würde χαρά zu gering sein. Auch nicht Freude *an ihm* (14, 28, die *Väter* und *Noesselt*); so könnte χαίρειν stehen, nicht

1) *Vulg.: ut fructum plurimum afferatis et efficiamini mei discipuli.* Dessgleichen *Augustin* (Tract. 82) mit seiner dogmatischen Deutung: *si enim in hoc clarificatus est deus pater, ut fructum — Christi discipuli; non hoc gloriae nostrae tribuamus, tamquam hoc ex nobis ipsis habeamus. — A quo efficimur (Xti discipuli), nisi ab illo, cujus misericordia praevenit nos? Ipsius enim figmentum sumus, creati in Christo Jesu in operibus bonis.*

aber *χαρά*. Auch zu der Erklärung: Freude über sie (*Lampe*) passt das *χαρά* nicht. Dann hätte ja *ὑμῶν χαρά* kein Object, eure Freude an was? Es hätte dieses wenigstens genauer gesagt werden müssen *ὑμῶν ἐν ἐμοί. Ταῦτα* (anders 14, 25) tröstende Reden. *Χαρά ὑμῶν* ist gewiss dasselbe mit *ἐμὴ χαρά*. Entweder liegt die Bedeutung des zweiten Satzes nur im *πληρωθῆ* (bei *χαρά* auch 3, 29, 16, 24, 17, 13; bei Johannes allein); dann bedeutet es: und immer zunehme — oder *ὑμῶν χαρά* ist diejenige Freudigkeit, welche sie schon *in sich selbst* haben könnten; also; damit eure eigene sich mehre und die höhere, meine, hinzukomme. Statt *μεῖνῃ* im ersten Satze ist oft (*Lachmann*) blos *ἢ* gelesen worden [von *Bengel* im *appar. crit.* und *Schott* für einen Schreibfehler aus *ὑμῖν* gehalten]. Aber gewiss soll die vorige Rede vom *Bleiben* hier fortgesetzt werden.

V. 12 — 17 das Verhältniss der Jünger *unter einander*. „In gleicher Liebe zu einander, wie er zu ihnen.“ Dieses ist dann Hauptgedanke von Kap. 17. Zu V. 12 vgl. 13, 34. Sein Auftrag, sein einiges Vermächtniss sei Hingebung für einander. *Καθώς* in der Art, dem Grade. Dieses erklärt dann V. 13, vgl. mit 10, 15, 17. *ἵνα* hängt von *ταύτης* ab, steht also nicht für *μεῖζονα ἢ ἵνα*. Der Gedanke wird noch einmal V. 17 ausgesprochen.

V. 14 — 16 ist Einschaltung, welche den V. 13 gebrauchten *Freundesnamen* rechtfertigen soll. „Er gebühre ihnen als den durch ihn Berufenen und Geweihten, aber er lege ihnen eine *grosse Pflicht* auf.“ Dieser Name *Freunde* kommt nur noch bei Luk. 12, 4 vor und sogar aus noch früherer Zeit. Hier bei Johannes wird ja auch nur vom *eigentlichen*, höheren Sinne dieses Namens gesprochen. *Ὅσα* — *ὑμῖν* steht gleich der *ἐντολῇ* V. 12.

V. 15. Nicht *mehr Diener* nenne er sie — so nämlich heissen sie 12, 26. 13, 13. Nur in Beziehung auf *diese Stellen* werden sie sogleich V. 20 wieder *Diener*

genannt. „Der Diener weiss nicht, was sein Herr thut“: entweder er begreift nicht seine Handlungen, oder kennt seine Plane nicht. Nun das Gegentheil: ihr wisst oder kennt was ich will. *ἡ κοῦσα* 3, 32. 8, 26. 28; also: in gleicher Weise erkennt ihr wie ich. Nicht blos der Gegenstand der Erkenntniss, sondern auch die *Art* derselben soll damit bezeichnet werden.

V. 16 die andere Seite der Freundschaft: er habe die Jünger sich *beigesellt*, *erwählt* (6, 70. 13, 18). „Nicht ihr mich, sondern ich euch;“ ähnlich 1 Joh. 4, 19. Sinn: sie seien nicht zufällig zusammen gekommen, sondern durch seine Wahl *sie* zu ihm. Diese Berufung, Bestimmung durch ihn wird durch die folgenden Sätze ausgeführt: „Segnend und gesegnet zu wirken.“ *τιθεῖναι* AG. 13, 47. 20, 28. 1 Tim. 1, 12. 1 Thess. 5, 9. *ὑπάγειν* hier blosse Umschreibung der Lebensthätigkeit 12, 11; vgl. *πορεύεσθαι* Matth. 18, 15. 19, 21. *Frucht* ist hier wohl (anders zu Anf. des Kap.) blos Erfolg, äusserer Erfolg; *bleibende Frucht* wohl nicht blos nach dem Grade der *Wirksamkeit*, sondern auch nach der Art, dem Erfolge: höherer Art, *αἰώνιος*. Das zweite *ἵνα* ist, wie das erste, von *ἔθνηκα* abhängig. Jenes Fruchtbringen war nicht möglich ohne dieses, den geistigen Gottessegen. „Damit ihr Frucht bringet, indem ihr“ —. Das Bitten im Namen Christi, welches gewährt werden soll (V. 7. 14, 13 f.), bedeutet: nach geistigem Segen verlangen für sein Werk.

V. 17 geht also nach der Einschaltung zu V. 12 f. zurück. *Ταῦτα* entspricht dem *αὐτῇ* V. 12 und ist mit *ἵνα* zu verbinden: mein Auftrag also ist der, dass —.

V. 18 bis zu Ende des Kapitels handelt von dem Verhalten der Seinen gegen die *Welt*. Diese umfasst hier die in Gesinnung und Willen ihnen Fremden, ja Feindseligen. Auch diese Rede bezieht sich durchaus mehr auf eine Zeit über den apostolischen Kreis hinaus, in welcher das Christenthum schon in die Welt

eindrang. V. 18 — 25 rath ein Ertragen jenes Hasses, aber V. 26 f. das Entgentreten in Bekenntniss, Zeugniss. Von jenem Hasse heisst es V. 18: auch er selbst habe ihn zu tragen; V. 19 f.: er sei notwendig, da sie nicht die Gesinnung der Welt theilten; V. 21 — 25: die Schuld und Strafe werde für die Welt nicht ausbleiben. Es geht also der Grund von seinem eigenen Geschieke voraus; *zuletzt* steht die Verkündigung von Vergeltung. *Γινώσκετε*, ihr sollt wissen oder erwägen. *Πρῶτον*, wie 1, 15. 36: „eher als euch“; also: euch um meinetwillen. Zugleich deutet Jesus auf den Grund des Hasses hin.

V. 19 giebt denselben Gedanken, wie 1 Joh. 3, 13. 4. 5, vgl. mit 1 Petr. 4, 12 — 14. *Ἐκ τοῦ κόσμου* 17, 16 f. von der Gesinnung der Welt — im Gegensatz von *ἅγιοι* (Gottergebene); anders dieselbe Formel 8, 23. *Τὸ ἴδιον*, wie 8, 44, was für sie gehört, von ihr stammt, ihrer. „Weil ihr nicht — sondern ich euch ausgewählt habe aus der Welt, darum hasst euch die Welt.“ Im *ἐγώ* vor *ἐξελεξάμην* liegt keine Bedeutung, wiewohl es hier nachdrücklicher steht als V. 16 und früher.

V. 20 geht, diesen Gedanken jener Nothwendigkeit des Welthasses zu erweisen, auf den Sinn von V. 18 zurück: würdig sind sie dieses Hasses wie er. *Τοῦ λόγου* nämlich 13, 16; dort freilich in einem anderen Sinne gesprochen. Aber es ist sprüchwörtliche Formel, verschieden anwendbar. *Μείζων* ist hier: eines besseren oder überhaupt anderen Geschickes fähig; und *δοῦλος* bedeutet hier den, welcher völlig in Jemandes Sinn und Art lebt. „Haben sie mich verfolgt, so werden — verfolgen; haben sie mein Wort gehalten, so werden sie auch das eure halten.“ Im zweiten Satze haben Viele (*Grotius*, *Lampe*) Ironie gefunden, oder *ἄν* supplirt, wie dieses auch V. 22. 19, 11. 9, 39 weggelassen sein sollte. Aber das Subject der beiden Sätze sind die *Menschen* überhaupt, nicht die Welt (daher der *Plural* wohl absichtlich). Unter die-

sen waren ja aber auch Gute. Gläubig und ungläubig werden sie gegen euch sein, wie sie es gegen mich gewesen sind. Das *εἰ* ist bloß Partikel für den Vordersatz des Schlusses: *quod si*. [Vgl. *Winer Grammat.* S. 338.]

V. 21 — 25 Schuld und Strafe der Welt. *Ταῦτα πάντα* ist aus dem Sinne des Vorigen zu verstehen, oder der Evangelist übergeht ausdrückliche Ankündigungen, wie Matth. 24, 9 (dort auch *διὰ τὸ ὄνομά μου*, wie hier: weil ihr mich nennt, als die Meinen). *Ὅτι — με*: sie erkennen mich nicht an, weil sie den Vater nicht kennen; gewöhnlicher Johanneischer Gedanke: 7, 28. 8, 4 u. A. Dasselbe, positiver ausgedrückt, gesteigert V. 23: *μισεῖν* = *ἀρνεῖσθαι* 1 Joh. 2, 23.

Dazwischen V. 22, auf das Mittel der Ueberzeugung von ihm hindeutend, auf seine *persönliche Gegenwart*. „Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen gesprochen.“ *Ἐρχεσθαι* und *λαλεῖν* stehen von lebendigem Verkehr. *Ἄμαρτ. ἔχειν* 9, 41; *πρόφασις* AG. 27, 30, *species*. Sie sind also *ἀναπολόγητοι* Röm. 1, 20. Im Folgenden steht *ἁμαρτία* anders als im vorigen Satze: *Vergehen* überhaupt, vorher Schuld der Sünde. Aber im Sinne ist Nichts zu ändern; doch liegt allerdings der Begriff von Unglaube darin 8, 24.

Und dasselbe wieder ausgeführter V. 24, wie sich V. 21 und 23 entsprechen. *Ἔργα ποιεῖν* ist dem Sinne nach so viel als *λαλεῖν* V. 22. Seine persönliche Erscheinung, Darstellung wird als bedeutend herausgestellt, wie 10, 37 f. 14, 10 f. *Ἄ οὐδεὶς* — dieses als Volksurtheil wiederholt aus 7, 31. 9, 32. *Καὶ ἐωράκασι καὶ μεμισήκ.* vrgl. *καὶ ἐωράκατέ με καὶ οὐ πιστ.* 6, 36: *wiewohl — doch.* *Καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα* vgl. V. 23: *mich — weil den Vater.*

V. 25. *Ἀλλ' ἵνα*, wie 13, 18, durch *γέγονε* zu suppliren. Es bedeutet wieder das göttliche Geschick, die göttliche Nothwendigkeit: „*doch so musste es ja sein.*“ *Νόμος* stand auch dort so; *αὐτῶν* wie 10, 34

ὑμῶν. Die Worte stehen nicht buchstäblich im Alten Testament; sie sind frei angewendet aus zwei Stellen Ps. 35, 19. 69, 5: οἱ μισοῦντές με δωρεάν. Dieses δωρεάν ist zwar Uebersetzung und im Original steht blos grundlos; aber im Munde Jesu soll es wohl mehr bedeuten: hassen, wo sie lieben sollten.

Nun V. 26 f. das Andere für ihr Verhältniss zur Welt: Zeugen, Bekenntniss ablegen sollten sie jener gegenüber. Sie sollten es (V. 27) und der Paraklet (V. 26) in ihnen. Hier wird menschliches und höheres Vermögen der Jünger unterschieden und neben einander gesetzt. Ganz so AG. 5, 32. 15, 28: heiliger Geist und wir die Apostel. Ὁ — πατὴρ wieder 16, 7, gleichbedeutend mit dem: Gott sendet in meinem Namen. Sinn: der Paraklet wird stellvertretend für mich — in meiner Sache wirken. Nach τὸ — ἀληθείας (14, 17) folgt das kirchlich Berühmte: ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Dieses ist nun eben so wenig von einem metaphysischen Ausgehen des heiligen Geistes als *Person* zu verstehen (von *dieser* ist ja gar nicht die Rede) als vom blossen Gesendetsein, d. i. Mittheilung, κοινωνία, des heiligen Geistes. Auch ἐξέρχεσθαι 13, 3. 16, 27 = ἐκπορεύεσθαι bedeutet mehr als gesendet sein. Die Formel ὁ — ἐκπορεύεται bezeichnet die *Natur* dieses Geistes: gottverwandt, gottesartig = ἅγιον 14, 26. Ein besonderes Bild liegt nicht darin, wie *Olshausen* ein solches vom Strome hergenommen sich denkt: Ezech. 47, 1. Apoc. 22, 1. Das Präsens wird gebraucht, weil es eben eine Eigenschaft bezeichnen soll. Μαρτυρήσει, nämlich *durch* euch vor der Welt; vgl. 16, 8 ff. ἐλέγχειν. Περὶ ἐμοῦ, von der Wahrheit meiner Sache.

V. 27. Zeugt dann auch ihr; denn ihr seid vom Anfang an bei mir. Ἀπ' ἀρχῆς 6, 64. 16, 4. Das menschliche Zeugniss scheint sich denn auch mehr auf *Menschliches* zu beziehen, was von ihm gesagt werden solle — auf das, was von seiner Person und Geschichte zu verkünden sei.

Das 16. Kap. hat, wie gesagt, mehr den Charakter der Klage, der Warnung — an die Seinen im Kampfe mit der Welt — sie sollen gefasst, ernst, kräftig sein in demselben. Dabei die wiederholte Verheissung des Paraklet — seines Wiederkommens, und hier allein auch des nach seiner Auferstehung. In diesem Kapitel finden sich wieder V. 17 und 29 Unterbrechungen durch die Jünger. Und diese selbst werden ganz noch in der alten Weise geschildert, nicht begreifend, was er in Beziehung auf sein übersinnliches Dasein gesagt hatte — aber in der Meinung, dass sie ihn begriffen.

Zunächst geht die Rede V. 1—4 wieder vom Hasse der Welt aus, wie 15, 18 ff. Dieser war ja der Hauptanlass, sie zu warnen. ἵνα μὴ σκανδ. ist weniger als ἵνα πιστεύσ. 13, 19. 14, 29. Σκανδ. Matth. 13, 21: den Glauben verlieren, fallen, durch die Gewalt der Umstände.

V. 2. Ἀποσ. ποιεῖν oben 9, 22. 12, 42. Ja selbst zum Morde wird man bereit sein — Röm. 8, 36. 1 Kor. 4, 13. Λατρείαν προσφέρειν bedeutet nicht: Opfer darbringen (Syrer, Nonnus, die meisten Neueren [Stark: qui vos occiderit, sacrificium Deo gratum obtulisse arbitretur], Lücke, de Wette) — so kann nicht λατρεία stehen, auch nicht Rom. 12, 1 — aber auch wohl nicht einmal Opferdienst, sondern Gottesverehrung, gutes, gottgefälliges Werk.

V. 3. Sie wollen Gott damit verehren, weil sie diesen nicht kennen — dessen Sache die meine ist. Οὐκ — ἐμέ, meinen Vater nicht, indem sie mich nicht kennen 15, 21. 23.

V. 4. Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν wie V. 1, nämlich das von ihrer Noth. Αὐτῶν ὅτι: ihrer (dessen), nämlich dass — oder ihrer, denn ja. Der Sinn ist wie oben im ἵνα πιστεύσητε: dass ihr es erkennt als zur göttlichen Ordnung gehörig. Ἡ ὥρα, nach jüdisch-griechischem Sprachgebrauch: die Zeit der Noth 1 Joh. 2, 18. Ἐξ ἀρχῆς so viel als ἀπ' ἀρχῆς 15, 27. Ὅτι

(nicht ὅτε) — denn ich war ja bei euch. Also ist wohl der Sinn: bisher konnte die Noth euch nicht erreichen. Wenn gleich bei den übrigen Evangelisten schon aus *früherer* Zeit solche Ankündigungen für die Jünger gefunden werden (Matth. 5, 10 ff. 10, 16 ff. Luk. 12, 11), so stehen doch die bedeutendsten, ausdrücklichsten dort *auch* in der letzten Zeit Jesu (Matth. 24, 9. Luk. 21, 12. 16 f.), und es ist auch gewiss bei Johannes nur gemeint, dass die starken, ausdrücklichen Ankündigungen *früher* nicht geschehen seien — jene mehr nur Möglichkeiten aussprechen und ganz in's *Allgemeine*.

V. 5 f. Klage über die Jünger, über ihre Unfähigkeit, sich auf das Uebersinnliche hinzuwenden und das Irdische im Zusammenhange mit diesem aufzufassen. Davon geht die Rede auf eine neue Ankündigung des Paraklet über, diesem hohen Erfolge für die Zeit der Noth: was derselbe wirken solle in der Welt (V. 8—11), was in ihnen (V. 12—16). Von jenem spricht er hier zuerst, wiewohl es der Stimmung der Jünger ferner lag — denn die Rede war ja vom Hasse der Welt gegen die Sache dieser und ihre Personen ausgegangen. Die Trauer der Jünger muss sich jetzt immer deutlicher ausgesprochen haben — wahrscheinlich je mehr sie begriffen, dass von seinem *Tode* die Rede sei. Aber gewiss ist unter dem ταῦτα V. 6 nicht mehr, wie V. 1 und 4 *ihr*, sondern sein Geschick zu verstehen. „Jetzt gehe ich πρὸς τὸν πέμψαντά με, Keiner von euch fragt mich: wo gehst du hin? Keiner erwägt, dass ich zur übersinnlichen Bestimmung gehe 14, 28. Nur scheinbar ist der Widerspruch mit 13, 36. 14, 5, wo Einige wirklich fragen, wo er hin-gehe. Dort verstehen sie diese Formel gar nicht von seinem *Tode* — hier ist davon die Rede, dass sie seinen Tod nicht als Scheiden zu einer *höheren* Bestimmung erkannten, dass sie sich an das sinnliche Ereigniss seines Sterbens hesteten, d. h. nicht fragten, was dieser Tod *bedeute*. Also ist es eben jenes Wider-

spruchs willen nicht nöthig mit *Kühnoel* und *Olshausen* den Satz als Frage zu nehmen (auffordernd): fragt mich nun Niemand? Noch anders fasste *Stark* die Worte: ihr fragt nicht, d. h. ihr wisst und dennoch seid ihr trauernd [*jam satis clare intellexistis omnes, quae sibi celint haec verba „ab eo ad patrem“ —, bene enim no- stis, quo abeam. Summa potius animos vestros occu- pavit tristitia*].

V. 6. Trauer hat euch erfüllt. V. 7. *Τὴν ἀλή-θειαν λέγω*, nicht die gewöhnliche Formel *ἀμὴν ἀλή-θειαν λέγω ὑμῖν*, also wohl jenes mit besonderer Be- deutung: keine blosse Trostrede; vrgl. 14, 2. *Συμ- φέρει ὑμῖν ἵνα* — 4, 50: es fördert euch. Nach *ἐὰν γάρ* liest die neuere Kritik [*Lachmann, Schulz* mit *Griesbach*] *ἐγώ*, wie im vorigen Satze [von *Schott* aus eben diesem für beigeschrieben gehalten].

Dieses *συμφέρει* wird nun V. 8 — 16 ausgeführt. Zuerst V. 8 — 11 die mächtige Einwirkung des Para- klet auf die *Welt*. Das *ἐλέγχειν* ist, wie bemerkt, = *μαρτυρεῖν* 15, 26. Doch *hier* ist nicht die Wirk- samkeit des Geistes in den Jüngern gemeint, sondern die durch seine Wirkungen, Erfolge, durch die er siegt für die Sache Christi. Denn die drei Worte, den Gegenstand des Zeugnisses bezeichnend, *ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις* beziehen sich auf dasselbe, auf den Erfolg vom Wirken des Geistes. Dieser wird *beschä- mend* für die Welt, *ehrend* für Christus und *mächtig* in der Sache sein. Vielleicht (s. zu 8, 17, I. Theil, S. 333) theilt sich die Rede in die drei Sätze (da es eigentlich ein Gedanke ist: der Sieg seiner Sache) mit Anspielung auf den gesetzlichen Brauch von drei Zeugen in jeder Rechtssache. So auch *τρεις οἱ μαρ- τυροῦντες* 1 Joh. 5, 7. *Ἀμαρτία* s. zu 15, 22: ihre Ver- sündigung durch Unglauben; *δικαιοσ.*, seine Recht- schaffenheit, dass er nämlich eine gute Sache führe. *Κρίσις* wie 12, 31: Entscheidung durch Besiegung des Bösen. Das dreimalige *ὅτι* bedeutet *denn* oder (9, 17) *darüber dass* — denn es bezeichnet alle drei Mal den

Gegenstand des Zeugnisses. Beim ersten ist zum *οὐ πιστεύουσιν* zu suppliren *ἀμαρτάνοντες*: „darüber, dass sie sich durch diesen Nichtglauben versündigen — dass ich zum Vater gehe (also eine himmlische Bestimmung erfüllt habe) — dass es mit der Macht des Bösen aus sei.“

Dem Zweiten V. 10 ist beigelegt *οὐκέτι θεωρεῖτέ με*, vrgl. 14, 19. Es sollen diese Worte nur das Vorhergegangene verstärken: für immer scheide ich von ihnen. Dieselbe Bestätigung Christi durch die geistige Macht, welche von seiner Erhebung ausgeht, auch AG. 2, 33. 36. Das Verbum *δικαιοθῆναι* steht so von Christus 1 Tim. 3, 16, vrgl. Röm. 1, 4, wiewohl dort *πνεῦμα* seinen höheren Zustand selbst bedeutet. Die grosse Verschiedenheit der Auslegung liegt besonders im Worte *δικαιοσύνη*. Doch die gegebene, *Rechtschaffenheit Christi* (*causae bonitas*), ist die gangbarste; nur wurde diese zu sehr von Seiten blosser Unschuld aufgefasst. *Augustin* und die *Reformatoren* verstanden den Ausdruck von der Rechtfertigung der Menschen — dieses aber ist keine Johanneische Formel; *Kühnoel* von dem, was geschehen muss Matth 3, 15, von dem Beschluss Gottes [*Deus per vos doctrinae meae contemptores eo rediget, ut intelligent, ita ex decreto patris fieri debuisse, ut per mortem ad eum redirem, et vobis adspectum meum subtraherem; salutarem meam mortem, utilem et fructuosum meum ad patrem reditum esse, meque pro Messia esse habendum*].

V. 12—16 Wirkung des Paraklet in den Jüngern, 14, 25 f., geistige Vollendung derselben. Ἐχω, ich habe oder hätte. *Δύνασθε βαστάζειν* (1 Kor. 3, 2 *δύνασθαι* für sich dasselbe): könnt *verstehen* oder *ertragen* (mit Gemüthskraft). Vgl. *Epictet*. *Enchirid.* c. 36 *τὴν σεαυτοῦ φύσιν κατάμαθε, εἰ δύνασαι βαστάσαι*, wo es aber mehr ist: *unternehmen*, *ausführen*. Unsere Stelle spricht indessen zu bestimmt von der *Wahrheit*, zu welcher der Geist einführen solle, als dass

wir nicht die Macht des Geistes vornehmlich auf diese, also auf Einsicht und Wissen beziehen sollten. Es ist dieses eben so wenig eine Spur späterer Zeit und von Lehren und Geheimnissen der Schulen, als ein Beweis für die *Accommodation* im gewöhnlichen Sinne. Denn (schon *Augustin* wies darauf hin) es steht ja ausdrücklich daneben, dass *der Geist*, welcher kommen werde, Alles ausgleichen solle, das bisher Verschwiegene lehren.

V. 13. Ὁδηγεῖν ist nicht blos *anleiten*, sondern ganz gleich dem διδάσκειν 14, 26. Ps. 25, 5 und sonst, AG. 8, 31. Πᾶσα ἡ ἀλήθεια = πάντα 14, 26. Der Wahrheitsgeist wird alles Wahre lehren. *Lachmann* [und *Schott*] lesen εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν [gebilligt von *Lücke*]: in die ganze Wahrheit. Andere Zeugnisse haben ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. *Alle Wahrheit* ist, wie jenes πάντα, Alles, was zu dieser Sache Christi gehört.

Das Folgende bis V. 15: diese ganze Belehrung wird im Zusammenhange mit meiner Lehre sein — hierdurch (V. 14) wird meine Sache bestätigt werden; denn Gott wird sich in jenem Geiste offenbaren (V. 15). Ἀφ' ἐαυτοῦ ist mehr als 15, 4: von dem Meinen Verschiedenes. Ἀκούσῃ: von mir; die Formel steht von Christus beim Vater oft, 15, 15 u. a. Natürlich ist es Personification, indem der Geist in den Seelen der Jünger wirkend dargestellt wird. — Der höhere Geist werde sie nicht andershin denken lassen, als in seinem Sinne, seiner Sache. Ἀναγγελεῖ (V. 25. 5, 15): wird klar lehren, nicht: *praedicet*. Τὰ ἐρχόμενα umfasst wohl nicht überhaupt das Zukünftige, sondern *ihre* Zukunft. Δοξάσει wird verherrlichend bestätigen, diess, weil er eben als geistige Macht erscheinen wird. Ὅτι, denn ja. Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται = V. 13: ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει.

V. 15 soll die Ursache jener Macht des Geistes angeben: weil er eben in die göttliche Sache gegeben ist. „Was der Vater hat, ist mein; seine Sache

ist die meinige.“ *Διὰ τοῦτο*: „in diesem Sinne sage ich,“ oder: „darum konnte ich sagen.“ *Ἐκ τοῦ ἐμοῦ* hat den Ton. Statt der *rec. λήψεται* (V. 14) hat die neuere Kritik [*Griesbach — Hahn*] *λαμβάνει*.

V. 16 macht den Schluss der Rede von V. 5 an und enthält die wiederholte Zusicherung seines geistigen Kommens; vgl. oben 14, 18 ff. *Μικρόν — με*, wie 14, 19: *καὶ ὁ κόσμος — θεωρεῖ*. Statt der *rec. οὐ* liest *Lachmann οὐκέτι*, wie dieses V. 10 stand. Auch hier ist die Erklärung vom Wiederkommen immer verschieden gewesen. Die alte Kirche verstand es gewöhnlich vom Wiedererscheinen nach der Auferstehung [*Euthymius: μέ, ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν*] — die Neueren vom geistigen Kommen — und im Zusammenhange mit dem Vorigen bedeutet es wohl dieses, wie 14, 18. Indessen da V. 20 ff. von jenem sinnlichen Wiedersehen sprechen, so kann es auch schon an uns. Stelle gemeint sein, wenn man V. 16 als Anfang der neuen Rede auffasst. *Ὅτι — πατέρα* wie V. 10. Es ist die Bedingung, der Grund des geistig-höheren Wiederkommens. Der Satz ist kritisch zweifelhaft, daher bei *Lachmann* in Klammern. Doch wird er V. 17 mit aufgeführt, und weggelassen wohl nur (*Meyer*), weil er V. 19 nicht wiederholt wird.

V. 17 und 18. Die Jünger stossen sich an alle drei Sätze, vornehmlich aber an das *μικρόν*, vielleicht an die Vorstellung von einem schnellen Wechsel der messianischen Zustände und Ereignisse. Vgl. 12, 34, wo beim Messias Alles fest *bleibend* genannt wird. *Ἐκ τῶν μαθητῶν*: Einige von ihnen.

V. 18. *Ἐλεγον*: besonders sagten sie. [Ueber die Verschiedenheit der Lesart vrgl. *Rinck lucubrat. crit.* S. 349.] V. 19. *Ἔγνων* nach V. 30: er sah es ihnen an, ohne ihre Rede vernommen zu haben. *Ὅτι ἤθελον ἐρωτᾶν*: dass sie ungewiss waren — das *Fragenwollen* hat keine besondere Bedeutung.

Nun folgt V. 20—24 die Ausführung von dem, was er meine. *Weinen* und *Klagen* in derselben Sache

Mark. 16, 10 πενθεῖν καὶ κλαίειν. Ὁ κόσμος χαρ. ist wie zur Verstärkung des Schmerzes erwähnt (*de Wette*). *Ανπεῖσθαι* ist noch mehr als das θρηνεῖν und κλαίειν. Ἀλλ' ἡ λυπή — ist Erklärung des μικρὸν ὄψ.

V. 21. Der Schmerz der Gebährenden ist ein altes, gangbares Bild für Schmerz zu frohem Erfolge: Jes. 21, 3. 26, 17 ff. 37, 3. 66, 7. Hos. 13, 13 u. a. Aber hier ist es nicht zu weit auszuführen, wie *Chrysostomus* und *Olshausen* es auf den Tod Christi und die Geburt der Menschheit deuteten. Höchstens kann man den Schmerz der Jünger, um ihn, seine Person wieder bei sich zu haben, finden. Ἡ ὥρα αὐτῆς wie V. 4: ihre Schmerzenszeit. „Sie gedenkt nicht mehr der Schmerzen vor Freude, dass“ —. Ἐγενν. — κόσμον 1, 9. Weder ἄνθρωπος noch εἰς τὸν κόσμον ist hier besonders betont, als solle dieses einer höheren, geistigen Freude entgegenstehen; vielmehr: darüber, dass erfolgt ist, weswegen sie den Schmerz duldeten.

V. 22. Ἐχετε (auch ἔχετε wird gelesen, von *Lachmann* aufgenommen, wie V. 20 allerdings Futura standen; doch vrgl. V. 6 die Präterita): „jetzt nun zwar habt ihr Trauer.“ Das πάλιν ὀπτεσθαι kann nicht anders als vom Wiedersehen nach der Auferstehung Jesu verstanden werden. Τὴν χαράν, Freude oder Ursache derselben. Αἰρεῖ (*Lachmann*: ἀρεῖ) οὐδεὶς: immerfort soll Keiner sie euch nehmen, das Gefühl der Freude soll bleibend sein; vgl. 10, 29.

Aber mit diesen Worten geht die Rede wohl wieder in das bleibende, geistige Beisammensein über, wie 14, 18 ff. Dieses wird dargestellt erst nach der Seite des Gemüths (bis V. 24), dann nach der des Geistes (bis V. 28): Freudigkeit, Klarheit — in ununterbrochener Verbindung mit Gott und ihm. V. 23 und 26 wieder ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ wie 14, 20. Dann fortan „werdet ihr mich um Nichts bitten.“ [*Winer* Grammat. S. 324.] Ἐρωτᾶν, wie V. 26, ist, mehr auf Einzelnes bezogen, was αἰτεῖσθαι im Allgemeinen ist. Es wechselt ja hier mit diesem ganz deutlich ab (so

auch die ältesten Ausleger), die Neueren verstehen es mehr von Fragen ¹⁾, wie V. 19 und 30 das Wort allerdings steht. Also: geistig selbstständig werden die Jünger sein. Eine andere Formel gleichen Sinnes mit dieser (ihn nicht bitten) V. 26: sie würden nicht mehr seiner Fürsprache bedürfen. Ὅσα — μου, oben 14, 13. 15, 7. 15: alle geistige Gabe.

V. 24. Ἐν τῷ ὀνόματί μου: für die Sache Christi. „Noch seid ihr nicht voll Verlangens gewesen, mein Werk zu fördern.“ Αἰι. καὶ λήψεσθε Matth. 7, 7. Luk. 11, 9. Es muss ein authentischer Spruch Christi gewesen sein. Ἴνα ἡ — 15, 11 ist nicht bloß versichernder Beisatz, sondern soll den Gegenstand der Bitte ausdrücken: Freudigkeit des Gemüths.

Nun folgt, wie gesagt, V. 25 — 28 Klarheit des Geistes. Wieder ταῦτα λελάληκα — hier geht es wohl auf *alle* seine bisherigen Reden. Παραοιμίαι (im weiteren Sinne) wieder V. 29. Sir. 6, 35. 39, 3: verhüllte Reden, entgegengesetzt dem παρόρησις, natürlich für die Jünger verhüllt [*Kühnoel*]. Also ist nicht von der Lehrart Jesu selbst die Rede, sondern *dem*, was sie den Jüngern gewesen. Es steht dem Zustande derselben unter dem Einwirken des Geistes entgegen. Περί τοῦ πατρὸς, was sie vom Vater, seinem Weltplane, wissen sollten. Ueber ἀναγγέλλ. s. zu V. 13. Doch hier ist ἀπαγγελῶ (*Lachmann*) eben so beglaubigt, und hier vielleicht passender (wiewohl Beides bei Johannes abwechselnd gebraucht ist), da ἀναγγέλλειν oben Zukünftiges verkündigen bedeutete.

1) *Theophylact.* hält beide Bedeutungen für zulässig: Ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδὲν τοιοῦτον οἶον καὶ πρόην· ποῦ ὑπάγεις; — Πάντα γὰρ γνώσεσθε ἐν πνεύματι. Ἦτοι ἐρωτήσετε ἀντὶ τοῦ παρακαλέσετε, ἀξιώσετε. — Τότε οὐκ ἔτι ἐμὲ ἐρωτ. τοῦτ' ἔστιν, αἰτήσεσθε, ὥστε μεσίτην ἐμὲ γενέσθαι, ἀλλὰ ἀρκέσει ὑμῖν τὸ ὄνομά μου εἰς τὸ παρὰ τοῦ πατρὸς λαβεῖν τὰ αἰτήματα. Auch *Augustin* (Tract. 101) lässt den Doppelsinn des griechischen Ausdrucks gelten: *quamquam etsi solveretur (ambiguitas) non ideo nulla quaestio remaneret. Dominum etenim Christum, postquam resurrexit, et interrogatum legimus et rogatum.*

V. 26. Ἐν — αἰτ.: ihr werdet Verlangen haben in meiner Sache. Dieses fand nach V. 25 bisher noch nicht Statt. Καὶ οὐ λέγω ὅτι — und V. 27 αὐτὸς γάρ — : ihr werdet gewiss und unmittelbar empfangen. In den Worten des 26. Verses liegt also die Bedeutung nicht im οὐ λέγω (ich versichere euch nicht), sondern im ἐρωτήσω: Meiner Fürbitte werdet ihr ebenso wenig mehr bedürfen, als (V. 25) mich zu bitten.

V. 27. Der Vater liebt euch, weil ihr mich liebt. Φιλεῖν = ἀγαπᾶν 14, 23. Περιλήκ. καὶ πεπ.: ihr seid mir zugethan, weil ihr gläubig geworden seid. Ὅτι — ἐξῆλθον 13, 3. V. 28. Eure Liebe wird sich erweisen als wohlbegründet. Ἐξῆλθ.: wirklich bin ich ausgegangen. In dem Satze πάλιν — liegt, dass sich diese seine höhere Würde durch die Erfolge bewähren werde.

Die Rede der Jünger V. 29 und 30 ist sehr sinnvoll wiedergegeben. Sie meinen, die Worte Jesu seien ihnen klar (und doch hatte Christus selbst V. 25 gesagt, er spreche noch zu ihnen nur ἐν πορομίαις). Wahrscheinlich hatten sie nur Einzelnes verstanden, etwa das von ihrer Liebe zu ihm V. 27. Aber als Grund ihres Glaubens geben sie V. 30 Etwas an, was bei Jesus eine Nebensache gewesen war V. 19, dass er erkannt hätte, was sie unter einander sprächen. Οὐ χρ. ἔχεις 2, 25. Ἐν τούτῳ hierauf gestützt. Auch hier ist πιστεύειν Folge des εἰδέναι. Ἀπὸ θεοῦ ἐξ. hier wohl im weitesten, jüdischen Sinne, wie 3, 2.

V. 31 und 32 enthalten die Verkündigung an Alle, dass sie muthlos werden, ihn verlassen würden (oben 13, 38 nur an Petrus). Wahrscheinlich mit Beziehung auf die Dürftigkeit ihres Glaubens, der eben darum nicht werde bestehen können. Ἄρτι πιστ. Frage, wie 1, 51: jetzt bereits glaubt ihr?

V. 32. Νῦν ἐλήλυθεν (5, 25 καὶ νῦν ἐστίν von grösseren Ereignissen): jetzt schon beginnt dieses bei ihnen. Σκορπίσσεσθαι auch Matth. 26, 31, nach Zach. 13, 7. Εἰς τὰ ἴδια wieder unten 19, 27. S. auch zu 1, 11.

Dasselbe bedeutet *πρὸς ἑαυτοὺς* 20, 10: zerstreut flieht ihr. *Μόνος* — *μετ' ἐμοῦ* 8, 29: *οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ*. Aber dieses bedeutet nicht blos: geistig stärkend, sondern die Sache haltend ist Gott bei mir. Das Gefühl der Verlassenheit Matth. 26, 38. 27, 46 könnte nun eben ein vorübergehendes Gefühl sein — aber es ist ja etwas Anderes, bang gestimmt sein in Bezug auf seine *Person* und sicher sein für die *Sache*.

V. 33 ist der allgemeine Schluss dieser Trostre-
den. Auch für sie werde es bange Zeiten geben. Aber
über die *Sache*, über den frohen Ausgang vermöge
die Noth der Zeiten Nichts. Hier geht das *ταῦτα* auf
alles Tröstende von Kap. 14 an. *Ἐν ἐμοί* im Gegen-
satz von *ἐν τῷ κόσμῳ*: in der Verbindung mit mir.
Εἰρήνη entgegen der *θλίψις*: innerliche Ruhe, gerin-
ger als *χαρά*. *Ἐν τῷ κόσμῳ*: umgeben von der Welt.
Auch hier, wie das *νενίκηκα τὸν κόσμον* lehrt, sind
die gottentfremdeten *Menschen* zu verstehen. *Ἐχετε*
liest die neuere Kritik [Griesbach, Scholz, Knapp,
Schott, Matthäi] statt *ἔχετε*. — Es bezeichnet das
fortwährende Geschick der Seinen. Das *Welt über-*
winden ist ein Johanneischer Begriff: 1 Joh. 4, 4. 5, 4.
Aber hier steht es in stärkerer Bedeutung: dem Bö-
sen die Macht nehmen, zu schaden. Doch ist nicht
ihr Geschick gemeint; denn dieses sollte ja der Welt
unterliegen, sondern das der *Sache*. Ueber diese
habe die Welt keine Macht. Also derselbe Gedanke,
der in der *κρίσις* des *ἄρχων τοῦ κόσμου* 12, 31. 14, 30.
16, 11 liegt.

Kap. 17 enthält nun jenes Gebet, in welches die
bisherigen Reden übergehen, indem es das, was er
bisher ihnen verheissen hat, von Gott erbittet, und
mit bestimmter Hinweisung auf ihre Bestimmung, der
Stamm zu sein für eine neue, grosse Menschenverei-
nigung. Die lateinische Kirche nannte es *preces sa-*
cerdotales [Chyträus: *precatio summi sacerdotis*]. Wie
in den Reden durch das ganze Evangelium mag man

auch in diesem Gebet eine ganz authentische *Grundlage* annehmen, welche in ihrem Geiste von dem Verfasser des Evangelium ausgeführt worden sei. Die Spur einer solchen authentischen Stelle findet sich 19, 9, wo auf ein Wort dieses Gebetes [V. 12], als auf ein prophetisches, zurückgewiesen wird. In diesem Gebete erweitert sich übrigens der Gedanke Christi über den engeren Kreis der Jünger bis zur Gesammtheit der Freunde der christlichen Sache in aller Welt und Zeit. Das Gebet geht ganz natürlich von *seinem* Geschieke aus V. 1 bis 5, auf die *Seinen* und zwar bis V. 19 auf die gegenwärtigen Jünger, dann von V. 20 auf die durch die ganze Menschenwelt hin.

Vrgl. Noesselt *interpret. ev. Joann. c. 17* in seinen *Opusc. II. S. 67 ff.*

V. 1. Ἐπῆρε τοὺς ὀφθαλμούς 11, 41, also nicht mehr zu den Jüngern sprechend. Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (s. zu 16, 4) 12, 27; doch hier ohne den Begriff der Noth; ὥρα ist bloß *entscheidende Zeit*, *fatum*. Geringere Bedeutung hat ὥρα in ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός. Δόξασον — δοξάσῃ wieder der Doppelbegriff der *Verklärung*, wie 12, 23. 13, 31 u. 32, und wie dort zwischen Gott und Christus getheilt: die himmlische Verklärung Christi und die Verherrlichung Gottes auf Erden. Diese wird von jener *hier* als Folge dargestellt; denn von der himmlischen Verklärung komme der Gott verherrlichende Paraklet; dann V. 4 und 5 wieder als *Ursache*: sie mache den Lohn Christi aus. Gewiss aber ist δόξασον nicht auf die *irdische* Verherrlichung Christi zu beziehen (*de Wette*) — diese war ja nach den aus Kap. 12 citirten Stellen schon erfolgt.

V. 2. Καθώς — beschreibt die *Art* der Verherrlichung Gottes durch Vereinigung aller Menschen in einer beseligten, heiligen Gemeinde. „Demgemäss dass du ihm Macht gegeben hast.“ Die ἐξουσία πάσης σαρκός ist also der *Auftrag*, Gott zu verherrlichen, indem er nämlich Alle beseligen soll. Ἐξουσία steht

auch so Matth. 28, 18; vrgl. auch das Gleichsinnige 6, 37. 10, 28 f. *Πᾶσα σὰρξ* ist ein zwar nicht bestimmter, aber doch nicht zu beschränkender Ausdruck: Menschenwelt. „In der Art — gegeben, dass er Allen, die du ihm gegeben hast, das unendliche Leben verleihe.“ *Διδόναι* hat in unserem Verse verschiedene Bedeutung. In der Formel *ὁ δέδωκας αὐτῷ* heisst es, wie V. 24. 6, 37. 39, zuweisen. Ewiges Leben ist, wie immer bei Johannes, *höheres Dasein*, bald mehr von der Seite des höheren Lebens, bald mehr von der der Seligkeit, immer aber schon auf Erden beginnend.

V. 3 handelt nicht vom Wesen dieses ewigen Lebens, sondern von *Grund, Bedingung* desselben. Entweder ist *αὕτη ἐστὶ* zu fassen: dadurch wird es, oder *ζωή* ist Grund, Ursprung des Lebens, wie 12, 50 u. sonst. Durch die Verbindung mit Gott und Christus wird das Leben gewonnen. *Γινώσκειν* ist hier mehr *anerkennen* als erkennen = *δοξάζειν*. *Ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* (1 Joh. 5, 20 ohne *μόνος*): der allein wahrhafte Gott, wie *μόνος σοφὸς θεός* Röm. 16, 27., 1 Tim. 1, 17: *μόνος θεός*. In *ὃν ἀπέστ. Ἰησοῦν Χριστόν* ist entweder *Χριστόν* Prädicat (*Chrysostomus, Kühnoel, Lücke*) oder *Ἰησ. Χριστ.* verbunden. Dieses ist vorzuziehen; das Messiasprädicat würde so nicht vom Evangelisten Johannes hervorgehoben worden sein. Freilich findet sich auch das *Ἰησ. Χρ.* hier allein in dem Evangelium — doch steht es an unserer Stelle mit vieler Bedeutung dem *μόνος ἀληθινὸς θεός* gegenüber. Die alte Kirche, darin immer befangen, dass sie sich vor der Unterordnung des Sohnes unter dem Vater scheute — wiewohl diese hier nicht einmal bestimmt ausgesprochen wird — deutete die Stelle so, als müsse das *μόνος ἀληθ. θεός* auch zu *ὃν — Χρ.* gezogen werden: dich und ihn als wahren Gott ¹⁾. *Erasmus* zu-

1) So namentlich *Augustin* und *Chrysostomus*. *Euthymius* S. 563 findet zunächst einen Gegensatz gegen fälschlich so ge-

erst fasste die Stelle richtig. Die Socinianer gebrauchten sie als Hauptstelle; daher *Grotius* und *Rosenmüller's* Annahme, der erste Satz sei den Heiden, der zweite den Juden entgegengesetzt. Andere erklärten ἀληθινός mit *verax*. Aber der Gedanke ist ganz natürlich: in geistige Verbindung mit dir durch mich, den dafür Gesandten.

V. 4 u. 5. Die himmlische Verklärung, als *Lohn* für die Verherrlichung Gottes auf Erden, welche er geschafft. Hier wird, gerade wie 4, 34, sein irdisches Werk als schon *vollendet* dargestellt — der Geist sollte es ja nur in den *Seelen der Menschen* ausführen. „Ich habe dich verherrlicht,“ τὸ ἔργον ἐτελείωσα wird jenem erklärend beigesetzt: indem ich —.

V. 5. Καὶ νῦν zum Lohn also. Παρὰ σεαυτῷ ist dem ἐπὶ τῆς γῆς V. 4 entgegengesetzt. Τῇ δόξῃ — mit der ewig verliehenen Herrlichkeit. Πρὸ — εἶναι = ἐν ἀρχῇ 1, 1, πρὸ καταβολῆς κόσμου V. 24. Die Herrlichkeit ist ihm eben so *sicher*, als er um sie bitet. Die kirchliche wie die historische Auslegung der Neueren nimmt εἶχον in der Bedeutung: persönlich inne hatte. Zuerst die Socinianer [*Enjadin* und *Wolzogen*], *Grotius*, *Wetstein* (*Gabler* über Joh. 17, 5 in den kl. Schrift. 1 Thl. S. 5), selbst *Noesselt* fanden im Worte nur ewige Bestimmung. Der Ausdruck der Logoslehre in diesem Gebete hätte etwas *Auffallendes*; und um so mehr ist die Erklärung: ich hatte bei dir = sie war mir *zugetheilt*, anzunehmen, da

nannte Götter: οὐ μὴν ἑαυτὸν ἐξέβαλε τοῦ εἶναι ἀληθινὸν θεόν. Als solchen habe sich Christus hinlänglich 10, 30. 14, 6 hingestellt; und er nenne ja auch hier den heiligen Geist nicht. Eine falsche Betonung des Johanneischen καὶ (*de Wette*) finde ich bei *Euthymius* nicht. Auf ähnliche Weise suchte *Oeder* (*catech. Racov.* 1739. S. 83) die Socinianer (*Quaest.* 74) zu widerlegen, da sie ja *videre potuissent, non opponi sibi mutuo patrem, de quo loquitur Christus et ipsum Christum, qui loquitur; sed opponi hunc solum verum Deum fictitiis et a superstitione ethnicorum, quos potissimum vocibus πάσης σαρκός V. 2 complectitur, excogitatis Diis.*

nach dem Hauptsinn unserer Stelle (die Verklärung ist der *Lohn* Jesu) und nach V. 23, 24 seine Herrlichkeit ja immer eine ihm *verliehene* ist — folglich nicht die göttliche, im strengen, eigentlichen Sinne, auch V. 22 — 24 im Bezug auf die Jünger δέδωκα αὐτοῖς steht und dieselbe Herrlichkeit gemeint ist. Die ewige Bestimmung Christi auch 1 Petr. 1, 20. Apoc. 13, 8. — Die Bedeutung *destinatum habere* könnte entweder im ἔχειν liegen (wie κρείττονα ὑπαρξιν ἔχειν Hebr. 10, 34) oder im παρὰ σοί: in deinem Rath oder Geist (1 Kor. 3, 19. Gal. 3, 11. 2 Thess. 1, 6).

V. 6 ff. für die *Seinen*. Zuerst, wie gesagt, für die im gegenwärtigen Sinn und Kreise. Und zwar wird V. 6 — 8 ihre *Würdigkeit* ausgeführt zur geistigen Fürsorge Gottes und V. 9 — 11 ihr *Bedürfniss*, als solcher, die Gottes Sache führten und bei denen Christus nicht mehr persönlich sei. Φανεροῦν (V. 26 γνωρίζειν) σοῦ τὸ ὄνομα (dein Bekenntniss) bedeutet bei dem Einzelnen das, was in der gesammten Menschheit δοξάζειν ist. „Ich habe deine Sache ihnen bekannt gemacht,“ natürlich ist damit die Aufforderung zusammengedacht, dafür zu wirken. Οὕς δέδωκας wie V. 2: die du mir zugetheilt hast. Ἐκ τοῦ κόσμου δεδ. = ἐκλέγεσθαι 15, 16 ff. Aber οὕς — κόσμου ist gewiss mit dem Vorigen ἀνθρ. zu verbinden, nicht, wie die meisten Aeltern thun [*Theophylact.*], mit dem Folgenden, wo es ganz überflüssig sein würde. Σοὶ ἦσαν nach V. 9 f.: sie waren die Deinen *innerlich* (nicht: gehörten dir an, so dass du sie mir geben konntest); sie waren es werth, von dir mir zugewiesen zu werden — du hast es gethan, καὶ — δέδωκας, und sie haben sich deiner Sache, deinem Berufe treu gehalten, λόγον σου (sonst immer μου 8, 51. 14, 23 ff.) τετηρήκασι.

V. 7, 8. Nun besteht völlige Ueberzeugung bei ihnen, dass meine Sache die deine sei; also ganze *Hingebung* an Gott. Was V. 7 erst allgemein ausspricht, wird V. 8 ausgeführt: was sie von mir em-

pfingen, erkennen sie als göttlich. Ὅσα δέδωκάς μοι ist gleichbedeutend mit παρὰ σοῦ ἐστίν. Also ist der Sinn: sie erkennen es als dasjenige an, was es wirklich ist. Das Gegebene heisst V. 8 ῥήματα = λόγοι, d. i. der göttliche Auftrag an sie, die göttliche Sache. Der erste Satz V. 8 führt aus das πάντα — μοι durch ῥήματα und δέδωκα αὐτοῖς: „deine Worte, welche ich ihnen wiedergegeben habe.“ Das Folgende führt das ἔγνωσαν — ἐστίν aus. Λαμβάνειν wie 1, 12: gläubig, anerkennend aufnehmen. Die Sätze καὶ ἔγνωσαν — ἀπέστ. unterscheiden sich nicht durch ἐξῆλθον und ἀπέστ. (denn diese Formeln bedeuten dasselbe bei Johannes: 8, 42. 16, 27 f. 30), sondern in γνῶναι und πιστεύειν — dieses, wie gewöhnlich, mit einander verbunden (s. zu 6, 69. I. Bd. S. 273) — eingesehen haben und gläubig sich dazu bekennen.

V. 9 — 11 Bedürfniss des göttlichen Schutzes. Περὶ αὐτῶν wird durch das Folgende mit Bedeutung erklärt: περὶ ὧν δέδωκάς μοι (wie V. 6): für sie, wie sie sind, die mir durch dich Zugeführten; οὐ περὶ τοῦ κόσμου hebt den Gegensatz: für die *Geweihten*. Natürlich liegt in der Stelle nicht, dass für die Ungeweihten überhaupt nicht gebeten werde (Matth. 5, 44), sondern: nur *dieses* Gebet könne, solle nicht für sie geschehen, das Gebet dafür, dass sie für die göttliche Sache geistig gewahrt, gestärkt würden. Die besonderen *Gründe*, aus denen er für sie bete, werden mit ὅτι eingeführt: sie sind dir geweiht und sie führen meine Sache, welche die deinige ist. Σοὶ εἰσι (V. 6 ἦσαν) καὶ τὰ — ἐμὰ gehören zum letzten Satze: καὶ — αὐτοῖς: „Gewähre du ihnen Gunst, wenn sie für das *Meine* sorgen; denn es ist das *Deine*.“ Καὶ τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν wie 16, 15: was mich angeht, oder was meine Sache ist, ist die deinige. Δεδόξασμαι von dem, was erst geschehen sollte, aber nothwendig geschehe. Ἐν αὐτοῖς: durch ihr Werk.

V. 11 — ἔρχομαι giebt das Zweite, wodurch sie *bedürftig* würden, nämlich der Fürbitte bei Gott.

„Er sei nun nicht mehr bei ihnen.“ Immer (vgl. 16, 4) wird im Johanneischen Evangelium der persönlich gegenwärtige Christus wie eine schützende Macht dargestellt. Ὁ κόσμος hier wie 13, 1 die Sinnenwelt; vgl. εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ V. 12. Οὐκέτι εἰμί — Alles schon wie gegenwärtig, das Gebet bereits wie aus dem Geisterreiche. Ἐγὼ — ἔρχομαι, wieder V. 13, wie sie anempfehlend: „sie, für welche ich nicht mehr sorgen kann, übergebe ich dir.“ Von πότερ ἁγίε an folgen die *Bitten* für sie; Alles bezieht sich auf Innerliches V. 11. 13. 14. 16: Treue zur Sache, Freudigkeit, Seeleneinheit, Hingebung an die Sache. Die theologische Frage, wiefern Solches *erbeten* werden könne, wo vielmehr der Mensch selbst dafür in Anspruch genommen werden müsse, geht den frommen Sinn des N. Testaments nicht an. Menschenthun und Gottesfördern werden hier nicht so streng geschieden — auch nicht das, was Gott selbst und was das göttliche Princip im Menschen wirkt. Ἅγιος ist der über der Welt Erhabene, aus ihr Rettende; anders ἅγιος θεός Apoc. 6, 10 (= δίκαιος) und wieder anders in den Doxologieen (Apoc. 4, 8) nach Jes. 6, 3. Ἐν — μοι: in deinem Bekenntniss, also treu deiner Sache, die du mir gegeben hast, um sie ihnen zu offenbaren, wie V. 6 gesagt wurde. Ὡς δέδωκάς μοι liest die neuere Kritik seit *Griesbach* statt der *rec. οὕς*, das vorzüglich in der lateinischen Kirche sich findet. Jenes, nach der bekannten *Attraction* gesetzt, giebt dem ὄνομα einen bestimmteren Begriff, aber die Formel mit οὕς geht durch das ganze Kapitel hin, so dass sie leicht hier hereingebracht werden konnte. „Damit sie Eins seien, wie wir,“ wiederholt sich V. 21 — 23. Καθώς steht, wie gewöhnlich bei Johannes, von Grad und Art zugleich. Sie *unserer* Sache vereinigt — dieses ist die Form, in welcher Johannes die Idee vom göttlichen Reiche ausgesprochen hat.

V. 12 wiederholt, und zwar als Einschaltung, den Sinn des ersten Satzes von V. 11, das, was *Gottes*

geistige Fürsorge für die Seinen nothwendig mache: er sei fortan nicht mehr bei ihnen. Ob ἐν τῷ κόσμῳ gelesen oder [mit *Schott* für verdächtig gehalten und] mit *Lachmann* ausgelassen werde, ist zum Sinne gleich. Denn auch 16, 4 steht schlechthin μεθ' ὑμῶν ἤμην: „Ich habe sie Alle erhalten in der Treue zu dir.“ Φυλάσσειν hat mehr negative Bedeutung als τηρεῖν — vom Bösen abhalten. „Keiner ist verloren gegangen, als“ — denn εἰ μὴ ist ganz eigentlich, nicht so viel nur als ἀλλά (*Tholuck*). Auch Judas gehörte ja zu den Gegebenen, vgl. 6, 70. Ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ist der Unrettbare, 2 Thess. 2, 3 (der Alex. Jes. 57, 4). Neben ἀπόλετο also: der untreu werden *musste*. Denn darauf, auf Untreue, bezieht sich hier das ἀπολέσθαι (entgegen dem: im Namen Gottes bleiben). Ἵνα — πληρωθῇ deutet gewiss auf dieselbe Stelle, wie 13, 18, nämlich auf Ps. 41, 10 — nicht auf Stellen von der Nothwendigkeit seines Todes (*Kühnoel*, Matth. 26, 25. 54. Luk. 24, 25), oder auf Anderes, was auf Judas gedeutet worden ist (Ps. 109, 8. AG. 1, 20). „Es konnte nicht anders kommen, als es mit diesem geschehen ist.“

V. 13 und 14 wird *Freudigkeit* für sie erbeten. Die ersten Sätze wieder, wie V. 11 u. 12, sollen die Nothwendigkeit des göttlichen Geistesbeistandes erweisen. „Jetzt nun komme ich zu dir und dieses rede ich“ — ἐν τῷ κόσμῳ, wie im Vorigen, weil ich noch lebe. Ταῦτα λαλῶ, meine letzte Bitte, das letzte Anliegen. Ἵνα ἔχωσι begreift den Gegenstand der Bitte selbst. Ἐμὴ χαρά ist, wie 15, 11, von mir verliehene Freudigkeit (*Tholuck, de Wette*). Andere (wie *Meyer*, aber, wie gesagt, χαρά ist wohl zu wenig für Christus): die er hat und mit ihm seine Jünger haben sollten; Viele (*Kühnoel* — dagegen *Stark*): Freude über mich. Πεπλ. 16, 24. Ἐχειν ἐν αὐτοῖς — empfangen.

V. 14 u. 15 andere mehr allgemeine Bitten: gute Eigenschaft, Gesinnung ausser, über der Welt. V. 14

leitet den folgenden Vers ein: ihre *Lebensbestimmung* gehe ja über die Welt hinaus, so solle es auch ihre *Gesinnung*. Δέδωκα λόγ. wie V. 8 ῥήματα — Beruf, Auftrag. Dieser Beruf ist nicht im Sinne der Welt, daher diese ihnen feind. Dasselbe 15, 18 f., wiewohl dort nicht sowohl von der Bestimmung, wie hier, sondern von weltlicher Gesinnung die Rede ist.

V. 15. Αἰρεῖν ἐκ τοῦ κόσμου (vgl. AG. 8, 33. Jes. 53, 8 ἀπὸ τῆς γῆς) dem εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ entgegen. „Sie sollen in der Welt bleiben, wirksam sein, aber nicht von der Gesinnung derselben.“ Bei ἐκ τοῦ πορνηροῦ ist es gleichgültig zum Sinne, ob man von ὁ πορνηρός (1 Joh. 2, 13) oder von τὸ πορνηρόν ableitet. Doch dem ἐκ ist wohl das Zweite angemessener. Derselbe Zweifel waltet ob 1 Joh. 3, 12. 5, 19 und in den ähnlichen Stellen (ῥύεσθαι, φυλάσσειν ἀπὸ τοῦ πορν.) Matth. 6, 13. Luk. 11, 4. 2 Thess. 3, 3. Τὸ πορν. ist Art, Gesinnung der Welt. Die Stelle ist oft gegen die falsche Ascetik und Weltflucht angewendet worden.

V. 16—19 die letzte Bitte: Hingebung der Jünger an ihren Beruf. V. 16 ist Wiederholung aus V. 14, auch um V. 17 einzuleiten, um die Nothwendigkeit des ἀγιάζεσθαι V. 17 wahrnehmbar zu machen. Ihr Beruf ist übersinnlich, daher für denselben eine *Weihe* der Gesinnung erforderlich ist. Das εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου ist wieder, wie V. 14, vorerst noch von der *Bestimmung* zu verstehen.

V. 17. Ἀγιάζεσθαι (auch ἅγιος V. 11) ist hier und V. 19 der Welt entgegengesetzt. Da vom Berufe der Jünger die Rede ist, kann man nicht mit *Grotius* an sittliche Heiligung denken, sondern es bedeutet die Weihe (vgl. ἅγιος V. 11; ἀγιάζεσθαι 10, 36; ἡγιασμένος Röm. 15, 16), hier das Erheben über die Macht der Welt. Ἐν τῇ ἀληθείᾳ (wieder V. 19) σου steht abgekürzt für: so dass sie bleiben in der Wahrheit [*de Wette*] 1 Kor. 7, 15. Ephes. 4, 4. 1 Thess. 4, 7. 2 Thess. 2, 13. Jenes σου aber ist kritisch zweifelhaft;

Lachmann [und *Meyer*] haben es ausgelassen. Dein Wort, wie *λόγος* gewöhnlich (15, 3) steht, V. 6 und 14, ist der Auftrag an sie, die Sache Gottes. Der Wahrheit treu sein ist Nichts als der Sache Gottes treu ergeben sein. Die Stelle fand verschiedene Erklärungen, indem theils das Heiligen, theils die Ausdrücke Wahrheit und Wort Gottes verschieden gefasst wurden (dieses namentlich auch vom Worte Gottes in der Schrift).

V. 18 und 19: sie werden gesendet wie ich — sollen sich weihen wie ich. *Καὶ* beginnt den Nachsatz; vrgl. Matth. 28, 19. Mark. 16, 15.

V. 19 ist *ἀγιάζειν ἑαυτόν* im ersten Satze mehr als im zweiten. Das hinzugefügte *ὑπέρ* giebt den Begriff des Sichhingebens, Opfern. *Ἐν ἀληθ.* (nichts Anderes als vorher *ἐν τῇ ἀληθ.*; nicht etwa, wie *Meyer* erklärt, wahrhaft, 1 Joh. 3, 18. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1): geweiht für die Wahrheit, d. i. meiner Sache treu zu bleiben. Die Aufopferung Jesu ist ohne Zweifel die in seinem Tode (*Socinianer*, *Noesselt*; *Kühnoel*: im gesamten Leben); aber sie wird hier ganz im allgemeinen Sinne genommen, als wirksames Beispiel für die Seinen.

V. 20 ff. bittet er nun für die Jünger durch alle Zeiten und durch die Welt hin und zwar um vollkommene Gemeinschaft für die göttliche Sache und hier und dort. Bei ihnen wird ausdrücklich das zukünftige, bleibende Beisammensein erwähnt, weil ja unter ihnen keine irdische Verbindung Statt gefunden hatte. Hier also die geistigste Fassung der Idee vom göttlichen Reiche. *Ὁὐ περὶ τούτων — ἀλλὰ* wie 1 Joh. 2, 2. *Λόγος αὐτῶν* (anders V. 17): die Verkündigung, welche durch sie geschieht. Statt der *rec. πιστευόντων* liest die neuere Kritik *πιστευόντων*: die Erweiterung der Jüngerwirksamkeit hatte ja schon begonnen.

V. 21. „Darum, dass sie sich Alle geistig vereinigen.“ *Ἐν εἶναι* (zu V. 11) wird durch den folgen-

den Satz so erklärt, dass es nicht bloß von menschlicher *Einigkeit* zu verstehen ist (so steht es Gal. 3, 28. Eph. 4, 3. Phil. 1, 27), sondern von einer Vereinigung für Gottes Sache und höherer Art: καθὼς — ἐν ἡμῖν. Der Satz καθὼς — ἐν σοί gehört zum folgenden ἵνα: „auf gleiche Weise wie wir (σὺ ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ 10, 38), so sie in uns (für unsere Sache) vereinigt seien; damit die Welt glaube, dass du mich gesandt habest,“ d. h. aus einer solchen Vereinigung sich von der Güte der Sache überzeugen; aus dem Gegenstande derselben oder schon, weil in gewöhnlichen oder unlauteren Dingen eine menschliche Vereinigung unmöglich sei.

V. 22—24 wird dieselbe Vereinigung im *Geisterreiche* verheissen und erbeten 14, 1 f. Ueber δόξα s. zu V. 5. Hier also ist διδόναι entschieden: bestimmen. Eben deswegen aber und weil die *gleiche* Herrschaft bei ihm und den Seinen auffallend war, nahmen die alte Kirche und die kirchlichen Ausleger (*Tholuck, Olshausen*) δόξα hier nicht von der himmlischen Verklärung, sondern von etwas Irdischem: *Wundermacht*¹⁾ oder die irdische δόξα Christi (1, 14), welche ja aber den Seinen nicht mitgetheilt worden war. Vielmehr bedeutet das Wort Himmelsverklärung; das Paulinische συμβασιλεύειν 2 Tim. 2, 12, vrgl. Apoc. 3, 21 ist dasselbe. ἵνα ὥσιν ἐν — wie vorher V. 21. Es kann nicht von der vollkommenen Vereinigung im *Geisterreiche* verstanden werden — dafür passt nicht das Sehen der Welt V. 23. Vielmehr ist der Sinn: die unendliche Hoffnung solle sie immer enger vereinigen, unter sich und für eine solche Sache.

1) Noch weiter fasst *Theophylact.* den Begriff: Τὴν διὰ τῶν σημείων, τὴν διὰ τῶν δογμάτων καὶ διδασκαλειῶν, καὶ ἄλλην δὲ δόξαν τὴν τῆς ὁμονοίας, ἵνα ὥσιν ἐν. Αὕτη γὰρ ἡ δόξα μείζων τῆς ἀπὸ τῶν σημείων. Wie in Gott die Einheit die grösste δόξα sei, οὕτω καὶ οὗτοί, φησιν, ἐντεῦθεν, ἀπὸ τῆς ὁμονοίας λέγω, γενέσθωσαν λαμπροί.

Die ersten Worte V. 23 ἐγὼ — ἐμοί setzen dem Vorigen Etwas bei: „ich auch mit ihnen, du mit mir verbunden,“ also: du durch mich mit ihnen. Τετελειωμένοι = τέλειοι; das Verbum steht auch 1 Joh. 2, 5. 4, 17 f. Εἰς ἓν = ἓν 1 Joh. 5, 7. Zwiefache Steigerung von V. 21 im καὶ ἵνα γινώσκῃ — ἠγάπησας durch γινώσκῃ statt πιστεύσῃ und durch den Beisatz καὶ ἠγάπησας — dass die Welt erkenne — und dass du sie liebst wie mich. Das Lieben Gottes (vgl. 3, 35) begreift vornehmlich die Mittheilung göttlicher Kräfte in sich: „dass du also deine Sache geistig förderst.“ Statt ἠγάπησας findet sich auch ἠγάπησα, doch jenes ist äusserlich vorzuziehen, und ist auch von der neueren Kritik beibehalten. Es kam hier Etwas an auf die Liebe Gottes zu ihnen.

V. 24 fasst als Gebet, was V. 22 schon als eine Zusage für die Seinen ausgesprochen worden war. Θέλω (Mark. 10, 35) ist ohne besondere Stärke gesetzt, vielmehr Ausdruck des Wunsches. Ὅπου εἶμι 14, 3 wieder das Präsens von seinem himmlischen Dasein (12, 26, s. oben S. 58). Θεωρεῖν δόξαν bedeutet nicht anschauen, sondern Theil nehmen an der Herrlichkeit; vrgl. θανατὸν θεωρεῖν 8, 51. Ὅτι — κόσμου wie V. 5. Die Herrlichkeit soll mit dem Beisatze gesteigert werden: es ist die mir gehörige und: die von Ewigkeit bestimmte.

V. 25 und 26 endlich wird dieselbe Würdigkeit, welche V. 6—8 dem nächsten Jüngerkreise beigelegt wurde, nun auch den entfernteren Jüngern zugeschrieben. Sie verdienen den göttlichen Schutz: denn sie halten zu uns (V. 25) und sie sind unserer Sache getreu (V. 26). Δίκαιος steht hier ganz im eigentlichen Sinne gerecht; denn es ist ja von Würdigkeit die Rede. [Tholuck und Neander Leben Jesu, S. 610, verstehen δίκαιος heilig, wie 16, 10. 1 Joh. 2, 29. 3, 7.] Wieder καὶ — καί, wenn gleich — doch. Aus aller Welt heraus also erkennen sie durch mich dich. Denn dieses ist: ἐγὼ — καὶ οὗτοι. Glauben, dass du mich gesandt

hast bedeutet *hier* also: sich an meine Unterweisung von dir hingeben; Gott erkennen, wie 16, 3, den göttlichen Plan, das Werk Gottes erkennen.

V. 26. *Γνωρίσειν* = *παρεροῦν* V. 6. *Ἐγνώρισα καὶ γνωρίσω* also den Gegenwärtigen und Künftigen, diesen im heiligen Geiste. *Ἴνα ἡ* — bezeichnet zugleich Erfolg und Endzweck dieser Bekanntmachung: bleibende Vereinigung, Gemeinschaft mit Gott und mit ihm. Gottes Liebe als Grund dieser Gemeinschaft auch 14, 23. 1 Joh. 4, 16. *Καὶ ὡς* ist so viel als *καὶ ἡ ἐμὴ ἀγάπη*. Die *Väter*, Viele der Neueren, auch *Lücke* und *Olshausen* verstanden diese bleibende Liebe von der der Jünger unter einander. Aber diese Liebe wäre zum Schlusse zu wenig — und die Liebe der Menschen unter einander würde nicht mit der von Gott zu Christus verglichen worden sein: *ἣν ἡγάπησάς με*.

In der Leidens- und Auferstehungsgeschichte können wir nun vieles Geschichtliche anderwärts her voraussetzen, wo es ausführlich und besonders behandelt zu werden pflegt. Johannes selbst setzt Vieles voraus, das Eigentliche, Genaue von Judas That (V. 3 — *λαβὼν τὴν σπ.*), die früher nur von Jesus angekündigt erscheint. Auch scheint die Erzählung zu eilen, wie eine, die nur mit Zwang und Widerstreben gemacht ist. Endlich stellt Johannes diese letzten Scenen nicht sowohl als *Leiden*, *παθήματα*, als wie *Verklärung*, *δοξάζεσθαι*, dar (s. oben S. 71).

Vergl. *Gurlitt explicatio c. 18. evang. Joann. — lectionum in N. T. specimen* IV. Hamb. 1805.

Kap. 18, V. 1. S. oben 14, 31. Wahrscheinlich versteht Johannes unter *ἐξῆλθε* nicht blos, dass er die Stadt verlassen, sondern dass er aus dem Hause des Abendmahles hinweggegangen sei. Sofort geht er nun auf das Hauptmoment über. *Χειμάρριος τῶν Κέδρων* bedeutet einen Cedernbach — so nämlich lautet der sonst gewöhnliche Text, wie sich dieselbe Formel auch bei dem Alex. findet 2 Sam. 15, 23. 1 Reg. 15, 13. Jetzt

ist durch die neuere Kritik eingeführt τοῦ Κεδρών [von Griesbach — Hahn]. So, ὁ Κεδρών (ὄνος), heisst bei Josephus [Ant. 9, 7. 3 παράγξ Κεδρώνος] das Thal, sonst auch der darin fliessende Bach zwischen Stadt und Oelberg. Die Schreibart τῶν Κέδρων ist hier und beim Alex. aus Unkunde der Oertlichkeit entstanden. — Der Garten, also am Oelberge, wie derselbe noch jetzt gezeigt wird, hiess nach Matth. 26, 36. Mark. 14, 32 (Lukas sagt unbestimmt εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων 21, 37. 22, 39) Gethsemane, Oelpresse, κρητὴν. — Die Scene der Seelenkämpfe fällt aus (s. zu 12, 27. S. 58). Alles dieses war im Vorigen schon enthalten, und der Evangelist hat gerade diese letzte Scene ganz rein vom Kampfe halten wollen. Gewiss aber streitet die Erzählung vom Seelenkampfe in diesem Momente nicht mit Sinn und Inhalt des Johanneischen Berichts und den Reden Jesu in ihm.

V. 2. Παλλάκτις συνήχθη — wahrscheinlich als Ruhepunkt bei den Wanderungen nach Bethanien — wenn nicht etwa (wie Lukas zu berichten scheint) dort auch oft übernachtet wurde. — Das Hinführen zu dem Orte, wo Jesus gefangen genommen werden konnte (da es im Tempel nicht Statt hatte — eher war dort augenblickliche Tödtung möglich), und zwar an dem im Volke am Pascha nicht bekannten Orte — darin bestand das παραδιδόναι des Judas.

V. 3. Der Ausdruck σπεῖρα wie χιλιάρχος V. 12 scheint sich zwar auf die Römische Wache (eine Cohorte oder ein Theil derselben, die zum Feste in Jerusalem war — Matth. 27, 27. Mark. 15, 16) zu beziehen, wozu nach de Wette stimmen würde, dass laut V. 29 Pilatus um die Gefangennehmung gewusst hat. Aber auch dann würde die Anwendung von Römischen Soldaten für die Gefangennehmung unangemessen sein — und warum soll sich der Evangelist geirrt haben? — Vielmehr sind jene Worte wohl uneigentlich gebraucht worden: σπεῖρα ist die Tempelwache aus Juden bestehend, χιλιάρχος ist der στρατη-

γὸς τοῦ ἱεροῦ AG. 5, 26. Luk. 22, 52. Ὑπηρ. (ἐκ gehört zu λαβών) begreift die eigene Dienerschaft der einzelnen Synedristen; doch werden V. 18 δοῦλοι und ὑπηρέται verbunden genannt. Die meisten Erklärer, die unter der σπεῖρα Römer verstanden, nehmen diese ὑπηρέται in der Bedeutung wie AG. 5, 26 von der levitischen Tempelwache. „Er kam dorthin mit Fackeln (λάμπας auch Apoc. 8, 10), Leuchten (φανοί, *lucernae*) und Waffen,“ Einige diese, Andere jene tragend.

V. 4. Εἰδώς wie 13, 1: wissend, dass dieser Zug zu ihm herkomme; τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν, sein ihm nun bevorstehendes Geschick. Ἐξελθών, nicht aus dem Garten (vgl. V. 26 ἐν τῷ κήπῳ), sondern hervortretend, wie Matth. 14, 14, aus den Jüngern hervor [*Schweizer*] oder aus dem tieferen Theile des Gartens.

V. 5. Εἰστήκει ist wohl mehr als ein Zeichen der ungeänderten, trotzigten Frechheit zu nehmen — er hielt sich offen zur feindlichen Schaar. Bei den drei Evangelisten findet sich dieses nicht, dass Jesus sich selbst zu erkennen gegeben habe, sondern Judas macht ihn durch ein besprochenes Zeichen kenntlich. Und doch ist es nicht glaublich, dass die Tradition in diesen Scenen bedeutend verschieden gewesen sei. Vielleicht wurde die Begrüssung des Judas nur später für Abrede genommen, und der Hergang war vielmehr so, wie er *hier* beschrieben wird ¹⁾ — Judas wird bei Johannes *hier* zuletzt erwähnt.

V. 6. Ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω 6, 66 heisst nicht sie zogen sich, sondern sie wichen zurück [*Schweizer*], und fielen χαμαί, *proni*. Auch beim Evangelisten ist dieses nicht geradezu (doch unterscheidet er das Göttliche und Menschliche in Christus nicht so dogmatisch streng) als *übernatürliches* Ereigniss dargestellt. Aber

1) Zu Ungunsten unseres vierten Evangelium meint *Strauss* Leben Jesu II. S. 476 f., Johannes habe ein eklatantes Beispiel geben wollen, wie freiwillig sich Christus hingegen habe, der schon so oft seinen Feinden entgangen sei: 7, 30. 32. 44 ff. 8, 20.

es ist gleichgültig, ob der Erfolg nur durch die Entschiedenheit des Hervortretens verursacht worden sei oder ob die Menschen Jesu Namen als den eines Wunderthäters gekannt haben sollen.

V. 7. *Ἠάλιν* — wie sie ermunternd fragt er sie, und diese wirklich ermuntert antworten. V. 8. *Ἀφετε τοῦτ.* — nämlich die Jünger. Vielleicht hatten die Angreifer unterdessen diese ergriffen.

V. 9. Hier und V. 32 allein werden Worte Jesu mit der alten Formel *ἵνα πληρωθῇ* aufgeführt; hier die 17, 12 — und ganz wie ein prophetisches Wort, in *anderem* Sinne, als in welchem sie gesprochen waren. Prophetischen Worten legte man ja immer Vieldeutigkeit bei. *Ἀπόλεσα* — habe zu Grunde gehen lassen. In der Sache selbst findet Johannes wohl jenes bestätigt von seiner endlosen Liebe zu den Seinen 13, 1 ff.

V. 10. Dieser Zug des Petrus findet sich bei Allen (nur nennen die Drei unbestimmt *εἰς* Matth. 26, 51, *εἰς τις* Mark. 14, 47. Luk. 22, 50), wie die Verkündigung Jesu von dessen Untreue und die Erzählung von dieser selbst. Die Tradition sah hierin wohl das Bild dieser ganzen Jüngerschaft. Luk. 22, 36—38. 49 giebt Aufschluss darüber, wie sich Petrus zu dieser Handlung habe berechtigt meinen können, aus Misverständniss eines Wortes Jesu. Der Name des *Malchus* wird von Johannes allein, wohl nur in der ihm eigenen historischen Genauigkeit, mitgetheilt. Aber die Tradition hat vielleicht Etwas hineingelegt.

V. 11. Das Bild von *ποτήριον* (Schicksals-Leidensbecher, zugetheiltes Maass) findet sich bei allen Evangelien aus Jesu Munde in verschiedenen Zeiten: Matth. 20, 22. Mark. 10, 38 f. Matth. 26, 39. Mark. 14, 36; schon im A. Test.: Ps. 11, 6. 16, 5. Jes. 51, 17. Jer. 25, 15 f.

V. 12. *Σπεῖρα καὶ ὁ χιλ.* — ganz die alte Sprechweise, jene unter diesem. *Ἐδησαν* jetzt schon; bei Matth. 27, 2 wird erst später das Fesseln erwähnt, bei

der Abführung zum Pilatus. Auch bei Johannes vielleicht (doch ist δεδεμένος zweideutig) wird V. 24 ein zweites Fesseln erwähnt. Es konnte verschiedene Bedeutung haben zur Sicherheit und als Zeichen der Ueberführung.

V. 13. Diese erste Abführung zu Channa (*Ἀννας* heisst er auch bei Luk. 3, 2. AG. 4, 6, bei *Josephus* [Antiq. 18, 2. 1] *Ἀνανος*) wird allein bei Johannes erwähnt. Sie hat nichts Unwahrscheinliches — möge nun Channa wirklich noch Antheil an den Amtshandlungen gehabt haben (Lukas nennt beide zusammen) oder es nur eine freundliche, ehrende Bezeigung von Kaiphas gewesen sein. Also mag dieser Zug wohl in der Tradition der drei ersten (absichtlich oder unabsichtlich) übergangen worden sein, wie Johannes ja vom Verhör bei Kaiphas auch Nichts weiter erzählt. Beides konnte um so leichter geschehen, da ja die zwei Verhöre, bei Channa und bei Kaiphas, in gleicher Weise nur vorläufige waren, und das eigentliche Verhör, der Regel gemäss am *Tage* und im Tempel gehalten, nur *angedeutet* wird Matth. 27, 1. Mark. 15, 1. Nur Lukas 22, 66 ff. erzählt Bestimmtes davon, bei Johannes ist es entschieden übergangen vor V. 28. Eine wirkliche, gewiss aber sehr unbedeutende Differenz aber liegt darin, dass bei Johannes die *Verleugnung* Petri bestimmt in den Hof des Channa verlegt wird. Man kann auch *hier* dem Johannes Recht geben, um so mehr, als er V. 15 *sich* hierbei eine besondere Kenntniss beizulegen scheint — vielleicht nannte die allgemeine Tradition nur den Namen *Hochpriester*, und dieser wurde dann natürlich vom eigentlichen, von Kaiphas, verstanden. Um die Differenz auszugleichen, nehmen Viele (*Grotius, Tholuck, Lücke, de Wette*) ἀπέστειλαν V. 24 als Plusquamperfect und ἀρχιερέως von V. 15 an von Kaiphas. Dann ist οὖν V. 24 wegzulassen, Andere wollten V. 24 nach V. 13 oder V. 14 setzen (*Cyrell., Erasmus, Beza*). Eins ist so willkührlich wie das Andere.

V. 13. Darum zum Channa, weil er Schwiegervater des Kaiphas war. V. 14 ist gelegentliche Einschaltung — Rückweisung auf 11, 49 — 52. „Bei diesem,“ meint der Evangelist, war der Erfolg vorauszu-
sehen.“ Συμβ. τοῖς Ἰουδαίῃς, er der in der Berathung zu ihnen gesagt hatte.

V. 15. Ὁ ἄλλος μαθητής — das *ὁ* ist kritisch zweifelhaft, bei *Griesbach* [in der Leipz. Ausgabe als sehr verdächtig bezeichnet] und *Schulz* jedoch beibehalten; *Lachmann* [*Schott* und *Meyer*] haben es ausgelassen. Im hier Folgenden [V. 16] steht zwar immer *ὁ ἄλλος μαθητής*, aber dieses könnte sich auf die Erwähnung V. 15 beziehen. Doch ist das *ὁ* hier gewiss ursprünglich; denn theils würde das *ἄλλος μαθητής* neben einer so bedeutenden Erwähnung doch zu matt stehen, theils finden wir dasselbe *ὁ ἄλλος μαθ.* neben *ὁ ἄλλος μαθ.* ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς 20, 2 — 4. Es ist kaum zu zweifeln, dass es hier überall derselbe Jünger sei und die altkirchliche, stehende Tradition [*Euthymius*: αὐτός ἐστιν ὁ ἄλλος μαθητής] ist festzuhalten, dass der Verfasser *sich selbst*, und zwar Johannes, gemeint habe. *Grotius* und *Gurlitt* dachten an einen geheimen Jünger aus dem Judenthum. Die Angabe γνωστός τῷ ἀρχιερεῖ ist nicht zu vervollständigen, wie es bei den Vätern geschieht. *Αὐλή* ist der innere Hof, hier wohl die Halle, in welcher das Verhör gehalten wurde.

V. 16 ff. ist nicht zu Ungunsten des Petrus beigesetzt, ganz unbefangen geschichtlich gegeben.

V. 17. Die Personen der Fragenden bei der Verleugnung sind bei allen Evangelisten verschieden. Die zuerst Fragende indessen ist bei Allen dieselbe; nur dass sie Petrum beim Eintreten fragt, scheint allein Johannes sagen zu wollen. Πανδίσκη heisst eine Thürsteherin auch AG. 12, 13. Die Frage μή καὶ σύ — ist nicht zu übersetzen: nicht wahr, sondern zweifelnd: doch nicht etwa — [*Winer* Gramm. S. 598].

V. 18. Ἀνθρακία ist ein Kohlenhaufen in einem

Becken. Das Wort steht hier und 21, 9 allein; die anderen Evangelisten nennen einfach ein *Feuer*. — Der andere Jünger wird nicht mit im Haufen erwähnt; wahrscheinlich soll er näher zur Halle getreten sein.

V. 19. Es werden Jesus Fragen vorgelegt über seine Jünger und seine Lehre — also ohne alle Beziehung auf seine *messianischen* Ansprüche. Das öffentliche Verhör ging dagegen von diesen aus. Hier geschehen blos allgemeine Fragen der Neugier und vom Standpuncte des Hohenpriesters aus, welcher Jesum ja nur als einen gewöhnlichen Volksmann ansah. *Περὶ μαθητῶν*; über Zahl und Art derselben, über diese, vielleicht ob er eine Schule für sich gestiftet habe.

V. 20 und 21 antwortet Jesus vornehmlich über seine *Lehre*; doch liegt darin auch eine Erklärung über seine *Jünger*: er treibe Volkslehre — Nichts im Verborgenen und habe keine Schule. *Παρόησα* wie 7, 4, entgegen dem *ἐν κρυπτῷ* (anders 16, 25, 29). *Ὁ κόσμος* 12, 19: alle Welt, das Volk. „Immer habe ich nur gelehrt in Synagoge und Tempel, wo“ —. *Rec.* ist *ἐν τῇ συν.*, die neuere Kritik liest richtiger *ἐν συναγωγῇ* [Griesbach — Hahn]. Auch in Jerusalem gab es mehrere Synagogen ¹⁾ AG. 6, 9. Weiter giebt der gewöhnliche Text *πάντοθεν*; auch *πάντοτε* findet sich [Rödiger *syn.*, Scholz, gebilligt auch von Schulz]. Man fand das *πάντες* [aufgenommen seit Griesbach von Hahn, Lachmann, Schott] ohne Grund zu stark. *Ἰδε* — *ἐγώ* ist wohl nicht dasselbe mit dem Vorigen, sondern auf den klaren Inhalt seiner Rede zu beziehen.

V. 22. Die Beleidigung in Jesu Worten lag im blossen Zurückweisen der hohenpriesterlichen Frage.

1) Also ist unnöthig mit Genelli (Abhandl.: Christus vor seinen Richtern, in der kathol. theol. Tübinger Quartalschr. 1840. 3. H. 1. Abth.) bei *συναγ.* an alle Orte ausser Jerusalem, wo der Herr gelehrt hatte, zu denken.

Dasselbe geschieht auch bei einem Widerspruche gegen den Hohenpriester AG. 23, 2 f. *Ῥάπισμα* — Ruthenstreich Matth. 5, 39; unten 19, 3 wieder erwähnt, mit grosser Bedeutung.

Dem entgegnet Jesus V. 23: es sei hier der Ort für freie Verantwortung. Also wird die Regel Matth. 5, 39 hier von ihm selbst freier behandelt. *Μαρτ. περὶ τοῦ κακοῦ*: zeige mir das Böse, das ich gethan.

Aus V. 24 folgt als gewiss, dass nach Johannes die Absendung zu Kaiphas erst *jetzt* geschehen sei. Die Verleugnungsscene aber V. 25—27 gehört gewiss noch der Localität Channa's an. *Ἦν — θερμ.* bezieht sich auf V. 18: er stand *noch dort* [Schweizer S. 179]. Auch ist ja nicht von einem Nachgehen des Petrus zu Kaiphas die Rede, wohl aber von der gleichen Oertlichkeit, dem Feuer im Hofe und den Menschen umher. Wieder dasselbe *μὴ καὶ σύ*, wie V. 18: nicht etwa auch du —.

V. 26. *Συγγενῆς ὧν* — also mit besonderer Absicht fragend; daher noch einschüchternder für Petrus. V. 27. *Εὐθέως ἁλ. ἐφ. 13, 38.* Die übrigen Evangelisten deuten auf die Vorherverkündigung Jesu hin und erwähnen die Reue des Petrus, Lukas auch, dass Jesus nach Petrus gesehen habe [Schweizer S. 179].

Also das Hauptverhör ist übergangen. Jesus befindet sich sofort V. 28 im *πραιτώριον*. Das Wort steht nur bei Johannes, hier und 19, 9, in der Bedeutung: Wohnung des *Procurator*. Nur den Ort der Römischen Wache bezeichnet es Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. (Phil. 1, 13). *Πρωτα* ist die alte, recipirte Lesart [von Schott als die seltnere Form beibehalten, so auch von Griesbach und Schulz], die neuere Kritik liest *πρωτ.* *Καὶ αὐτοί* — der Sinn ist klar: jetzt auch, indem sie den Unschuldigen tödten wollten, scheuten sie die gesetzliche Verunreinigung AG. 10, 28. Aber dieses ist die zweite Stelle im Johanneischen Evangelium, in welcher sich eine andere Angabe über die

letzte Paschafeier zu finden scheint als bei den Dreien; vgl. zu 13, 1. S. 72. Denn wenn die Formel τὸ πάσχα φαγεῖν in der Bedeutung genommen wird (2 Chron. 30, 15; Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7): *das Paschamahl halten*, dann hätte Christus nach Johannes entweder das Paschamahl einen Tag früher als die übrigen Juden (14ten Nisan, Anf.) gehalten, oder jenes Mahl (δεῖπνον 13, 2) wäre gar nicht von ihm als *Paschamahl* gefeiert worden. Im zweiten Falle, und hätte Johannes Recht, würden jene Formeln, welche als Abendmahlsstiftung genommen werden bei den Dreien, und die sich entschieden an die Paschafeier anschliessen, nicht haben gesprochen werden können. Die Differenz zwischen Johannes und den Dreien wird von den meisten Neueren (auch *Lücke*) anerkannt — von den Meisten zu Gunsten des Johannes, von den Gegnern des Evangelium (auch *de Wette*) zu Gunsten der Drei. — Aber wir finden auch hier die alten Ausgleichungsversuche noch völlig statthast. 1) Ist zu bezweifeln, dass eine verschiedene Tradition dagewesen sei in dieser der Jüngerschaft so wichtigen Sache — oder warum hätte dieser vierte Evangelist von der allgemeinen Tradition abweichen sollen? — 2) V. 39 scheint dahin zu deuten, dass der Tag der Kreuzigung, der Tag nach dem Paschamahle, Haupttag gewesen sei. 3) Eine Verunreinigung so geringer Art würde am Tage *vor* dem Paschamahle wohl nicht so bedeutend gewesen sein. 4) Der Ausdruck ἵνα — πάσχα weist wohl nicht auf eine Mahlzeit erst dieses Abends, sondern *jetzt* sogleich zu halten hin. Kurz πάσχα φαγεῖν hat hier die weitere Bedeutung von *Paschafestspeise*, Ungesäuertem (ἄζυμα) oder sonst besonderen Speisen. Wäre diese auch in der gewöhnlichen Judensprache minder gewöhnlich gewesen; aber Johannes hat hierin manches Eigenthümliches. Doch wenigstens die Opfer am ganzen Paschafeste heissen חֲדָשׁ Deut. 16, 2. 2 Chron. 35, 7, und eine gewisse Paschaspeise, *Chagiga*, führt bei den späteren Juden

bestimmt jenen Namen. Also: um das Paschaessen, die Paschaspeise essen zu können.

V. 29. Die Verhandlungen mit *Pilatus* (*procurator cum praesidiali potestate*) sind nun besonders ausführlich bei Johannes dargestellt. Die so genannten *Acta Pilati* (zu Gunsten der Christen, andere nach Eusebius H. E. 9, 5 unter Maximinus 235 zum Nachtheil derselben erdichtet) und das *Evangel. Nicodemi* (bei *Thilo cod. apocr.* 1. 487 ff.) erweiterten jene noch. *Münter* in den „Probabilien zur Leidensgeschichte aus dem Evang. Nicodemi“ (Archiv für Kirchengeschichte, 1822. Bd. V. St. 2.) hat jenen Schriften offenbar zu viel Ansehen eingeräumt, sie enthalten nur apocryphische Erweiterungen. [Vgl. auch *Ammon* L. J. 1. Thl. S. 97 ff.] Die hierher sonst einschlagende Literatur kann nicht ausführlich gegeben werden. S. *Hase* L. J. S. 198. Aber die Rechtspuncte sind zusammengestellt von *Ant. Balth. v. Walther*, juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi. Bresl. 1777. *J. Salvador* *histoire des institutions de Moïse et du peuple Hébreu.* Par. 1828. P. 1. l. 4. c. 3 suchte die Rechtmässigkeit der Verurtheilung zu erweisen. Gegen ihn *Dupin, l'ainé, Jésus devant Caïphe et Pilate.* Par. 1829; zusammen in der deutschen Uebersetzung von *J. Jacobson.* 2 Bände. Dresd. 1841. [*B.-Crusius* in den *Opuscc.* S. 151.]

Katnyogla ist im bürgerlichen Sinne gebraucht, wie 8, 6 das Verbum. Das jüdische Recht stand so, dass bei bürgerlichen Vergehungen der Angeklagte vom Synedrium an den Römischen Statthalter abgegeben wurde. Eine solche aber setzt (wir wissen nicht warum, vielleicht weil das Synedrium so früh sich nicht zu versammeln pflegte) *Pilatus* voraus. In ihren Gesetzesachen geschah nur die *Aufforderung* an die Römer, das Todesurtheil zu sprechen und zu vollstrecken (*eloquium*).

Die Antwort der Juden V. 30 giebt aber zu erkennen, dass sie bereits über die Schuld gesprochen

hätten — daher die Rede des Pilatus V. 21 ganz natürlich ist: sie sollten diese Schuld erst bestimmt aussprechen. *Κακοποιός* bezeichnet einen schwerer Schuld Ueberwiesenen 1 Petr. 2, 12. 14. 3, 16.

V. 31. *Κρίνατε αὐτόν* ist eben gewiss nur Aufforderung, bestimmt, formgerecht über ihn zu urtheilen. Dass dieses nicht geschehen, wurde wahrscheinlich eben auch aus diesem schnellen Hergange geschlossen. Gewöhnlich wird *κρίνειν* in der Bedeutung *verurtheilen*, und zwar zum Tode verurtheilen, genommen; daher Einige (auch *de Wette*) die Worte für Ironie nehmen. Gewiss aber verstehen die Juden in ihrer Antwort das *κρίνειν* vom Todesurtheile, weil sie ja eben mit *diesem* umgingen, und antworten daher ganz angemessen: *ἡμῖν οὐκ — Ἀποκτείνειν supplicio afficere*, und zwar zugleich Todesurtheil sprechen und vollziehen. Dieses war allgemeine und natürliche Einrichtung in den Römischen Provinzen, dass jenes Recht dem Römischen Statthalter zufiel (Jos. Ant. 20, 9, 1. Der Talmud [*Sanhedr. f. 24. c. 2. Schabb. f. 15. c. 1*] sagt, es sei das *jus vitae et necis* vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems für die Juden verloren gegangen). Diejenigen, welche den Verlust dieses Rechtes leugneten, verstanden (*Chrysostomus, Augustin, [Selden de synedriis 2, 15, 11] Kühnoel*) entweder die Worte von Hinrichtungen am Paschafeste, oder vom Kreuzestode (*Theophyl. Euthymius: σταυρῶ δηλονότι*). [Vgl. *Winer bibl. Realwörterb. 11. S. 641.*]

V. 32. Zwischenbemerkung des Evangelisten. „Es musste so kommen, ein Urtheil zum Tode, damit Jesus Recht hätte mit dem, was er von seinem Tode gesagt hatte.“ In dem grössten menschlichen Frevel findet der Evangelist die göttliche Schickung. Aber nicht nur *θανάτῳ*, sondern *πολῶ θανάτῳ* — dass er durch die Römer getödtet werden würde, nämlich im Kreuzestode, auf welchen die Stellen 3, 14. 12, 32 f. als Hindeutungen bezeichnet wurden. Die Stelle ist auch antiquarisch wichtig; gewiss erhellt aus dersel-

ben. dass der *Kreuzestod* nur Römische Strafe gewesen ist, wie dieses von *Justus Lipsius de cruce* 1595 n. 1640 in Abrede gestellt worden ist. Das *Wort Jesu* wie V. 9.

Hier übergeht nun Johannes offenbar die eigentliche Anklage der Juden — doch seine Frage V. 33 bezieht sich darauf. Lukas allein hat jene 23, 2: λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι. — Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων wie V. 39 zu fassen: darauf angeklagt.

Aber der Sinn der Gegenrede Jesu V. 34 ist etwas dunkel. Ἀφ' ἑαυτοῦ: nach eigenem Denken. Ἄλλοι sind die Juden. Τοῦτο ist auch wohl zum zweiten Satze zu εἶπον zu ziehen; also: haben dir die Juden gesagt, dass ich mich ihren König nenne? Folglich ist der Sinn wohl: Legst du mir selbst den Anspruch bei, die Juden (natürlich im geistigen Sinne) zu beherrschen — oder fragst du mich nur wegen der jüdischen Anklage? Vielleicht hat im zweiten Satze nach ἢ ursprünglich ὅτι gestanden, da der Evangelist das Factum der Anklage Jesum wohl wissen liess.

Dem entgegnet V. 35 Pilatus mit Römischem Stolze, bei ihm könne von einem *Judenkönig* ja nicht die Rede sein. Also giebt er Antwort auf das Erste ἀφ' — λέγεις; und vermeidet nun auch den Ausdruck vom Königthum. Τὸ ἔθνος καὶ οἱ ἀρχιερεῖς entspricht dem Römischen *senatus populusque*. Τί ἐποίησας: was hat denn Anlass zur Klage gegeben?

V. 36 folgt nun die bestimmte Antwort auf die jüdische Anklage. Die Namen König und Königreich (denn eine Einräumung liegt in den Worten, V. 37 folgt eine offene Bejahung), die er sich beigelegt habe, hätten nur *geistigen* Sinn. Dasselbe liegt in Luk. 17, 20 f. Ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, wie 17, 11: sinnlich, äusserlich. Βασιλεία kann sowohl das Herrschen als das beherrschte Reich bedeuten. Οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοί — nämlich, welche ich *dann* haben würde, sie würden gekämpft haben, dass ich nicht u. s. w. Νῦν δέ, at-

qui, auf das Bestehende, Offene hindeutend: „Nun aber, wie es steht.“ Ἐντεῦθεν = ἐκ τοῦ κόσμ. τούτου. Die Römisch-katholische Erklärung von νῦν δέ — jetzt ¹⁾ aber, ἀλλὰ νῦν γε, würde keine Rechtfertigung vor dem Römer gewesen sein.

V. 37. Pilatus, in richterlicher Art auf das Wort, die Form Alles setzend, fragt: οὐκοῦν — σύ. Jenes οὐκοῦν ist ganz richtig zu fassen: also doch; nicht mit Kühnol oὔκουν zu lesen: also nicht. Σὺ λέγεις ist mit ὅτι zu verbinden [also mit Curcelläus keine Interpunction oder mit Schulz, Lachmann, nur Komma nach λέγ. zu setzen]: du sagst richtig, dass ich König sei. Nun führt Jesus jenes οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν (nicht von dieser Welt) weiter aus: „Reich, in welchem die Wahrheit herrscht über die, welche ihr gehorchen wollen.“ Also wird auch das Unterthansein mehr als eine Sache der Freiheit dargestellt. Eigentlich bezeichnet sich Christus in diesen Worten nicht selbst als Herrscher, sondern die Wahrheit — sich nur als ihren Vertreter, Reichsverweser. Der Sinn der Herrschaft ist aber derselbe wie 17, 2. Εἰς τοῦτο γεγ. — κόσμον (das Zweite oben 16, 28) bezeichnet die menschliche Bestimmung und seinen Beruf. Ματθ. τῇ ἀληθ. 5, 33: *profiteri veritatem*. Ὁ — ἀληθ. ist dasselbe mit 1 Joh. 3, 19 (ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ 8, 47): ihr angehörend oder ihr Kind (bei ἀλήθ., und da die Wahrheit hier als Herrscherin beschrieben wird, ist dieses Letztere weniger angemessen). Ἀκούει μου τῆς φωνῆς 10, 3 ff. entspricht dem μαρτυρεῖν: „Er folgt mir, weil er der Wahrheit untergeben ist.“

V. 38. Die Frage des Pilatus τί ἐστιν ἀλήθεια und die ganze Darstellung seines Benehmens ist mit voller Wahrheit gezeichnet worden. Jene soll gewiss keine ernstliche Erkundigung sein (die Väter ²⁾),

1) Vulg.: *nunc autem regnum meum non est hinc*; wogegen auch Bengel im Gnom. bemerkt: *partic. advers. non temporis*.

2) Euthymius: Μαθεῖν βουλόμενος ἐρωτᾷ: τί ἐστιν ἀλήθεια,

Erasmus, Grotius), sondern (so alle Neueren) sie ist *skeptisch* gemeint — es war die gewöhnliche Frage in den skeptischen wie in den epikureischen Schulen der Zeit und in der weltmännischen Art. Ob man sie hier nun als Spott oder als bemitleidend fassen möge, und ob der Sinn: was *ist* wahr? oder wie kann man zur Wahrheit gelangen? Aber τοῦτο εἰπὼν — überzeugt eben, dass es eben blosser Theorie sei, um die es sich handele, sucht er ihn zu befreien; ganz im Römischen, realen Sinne, welchen eben die Theorie wenig anfocht. Αἰτία = αἰτίων θανάτου Luk. 23, 22.

V. 39. Ein Ausweg zeigt sich ihm noch. Müsse er — nämlich nach ihren Gesetzen — verurtheilt werden, so könne man ihn *begnadigen*. Συνήθεια ὑμῖν — so auch Lukas: ἀνάγκην εἶχεν (Pilatus) 23, 17. Bei Matth. 27, 15 und Mark. 15, 6 wird es mehr als Römische Sitte hingestellt. Es scheint aber jenes das Richtigere. Die Römer hatten an gewissen Götterfesten nur ein Fesselabnehmen für diese Tage (Liv. 5, 13); eine *Befreiung* mag mehr im orientalischen Sinne gelegen haben, und natürlich wurde der Brauch vornehmlich dahin gewendet, einen *politischen* Missethäter losgeben zu lassen. Τὸν — Ἰουδαίων ist nicht spöttisch gemeint (s. zu V. 33), wie auch nicht bei der Kreuzesinschrift 19, 19, sondern als Titel der Anklage; Matth. 27, 17: τὸν λεγόμενον Χριστόν, Mark. 15, 12: ὃν λέγετε βασιλέα τῶν Ἰουδαίων.

V. 40. Πάλιν ist oft weggelassen (von der neueren Kritik jedoch beibehalten) worden, weil kein solches κραυγάζειν vorher erwähnt ist, noch weniger ein solcher Zuruf. Aber es geht wohl auf die Erzählung V. 30 zurück. Ἦν δὲ λ. ist so bedeutend beigesetzt, wie ἦν δὲ νύξ 13, 30. Ἀγστής bei Mark. 15, 7 und Luk. 23, 19 deutlicher bezeichnet: im Aufruhr er-

ἡ μαρτυρεῖς, ἣν διδάσκεις; Γνοὺς δὲ, ὅτι καιροῦ δεῖται τὸ ἐρώτημα, πρὸς τὸ κατεπεῖγον ἴσταται, καὶ αὐτίκα ἐξελθὼν σπουδάζει τοῦτον ἐξελέσθαι τῆς τῶν Ἰουδαίων ὁρμῆς.

griffen; bei Matth. 27, 16 nur δέσμιος ἐπίσημος genannt.

Kap. 19, V. 1. Die Geiselung vor dem Urtheils-
spruche wird auch von Luk. 23, 22 erwähnt. Also ist
sie nicht die dem Kreuzestod gewöhnlich beigegebene
(Matth. 27, 26. Mark. 15, 15), sondern sie sollte als
geringere Strafe dem Volke genugthun; daher bei Lu-
kas: παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω.

Unser Evangelist steigert dieses V. 2 durch den
Bericht von dem Hohn der Römischen Söldner. *Da-*
mit, meint er, hätte ja den Juden genug geschehen
sollen. Auch diesen Hohn erzählen Matth. 27, 27 ff.
und Mark. 15, 17 erst unmittelbar vor der Kreuzigung.
Ἐξ ἀκανθῶν steht auch bei Matth. 27, 29; Markus
hat, wie hier sogleich folgt V. 5, ἀκάνθινος. Gewiss
ist jenes herzuleiten von ἀκανθα, *spina* — aber die-
ses bedeutet nicht gerade *Dornen* (denn es sollte nur
Hohn sein), sondern blos Reiser, starres Gewächs.
Ἰμάτιον πορφυροῦν nennen auch Matthäus und Markus;
bei Luk. 23, 11 f. wird dieser Purpurmantel erst bei
Herodes gegeben. Bei Matth. 27, 31 und bei Mark.
15, 20 heisst es ausdrücklich, man hätte ihm diesen
Purpurmantel ausgezogen (ἐξέδυσαν) — also auch die
Dornenkrone abgenommen — vor der Kreuzigung.

V. 3. Statt καὶ ἔλεγον lesen *Lachmann* [und
Schott], was sehr beglaubigt ist: καὶ ἤρχοντο πρὸς
αὐτὸν καὶ ἔλεγον. Es liegt hierin eine besondere Bit-
terkeit.

V. 4. „Ich führe ihn heraus, ἵνα γνῶτε, damit
ihr wahrnehmt oder einsehet“ —, wie ich ihn ja dem
blossen Hohn oder nur der Strafe der Geiselung über-
lassen habe.

V. 5. Φορῶν — eben um die empfangene Bestra-
fung zu zeigen. Wenn das berühmte *ecce homo!* (ἴδε
ὁ ἄνθρωπος.) nicht blos im gewöhnlichen Sinne gesagt ist:
seht ihn! — er war ja dem Volke V. 4 angekündigt
worden —, so kann das Wort entweder Mitleid erre-
gend sein sollen, oder wie verachtend, dass Gefahr

von diesem nicht erwartet werden könne (*Augustin* Tract. 116: *fervet ignominia, frigescat invidia*). Dieses wird auch aus V. 14 bestätigt. Die Kirche deutete es auch immer auf die eine oder die andere Weise, ob sie gleich das Wort sich aneignete, den Menschen Jesus mit dem göttlichen Zuge begabt zu bezeichnen. (*Rupertus: intentionem detestamur, vocem amplectimur.*)

V. 6. Οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται (s. zu 18, 12): dem Volke legt Johannes auch hier Nichts bei, er nennt nur die Mitglieder des Synedrium und die von ihnen Abhängigen. Ihnen, nicht dem Jesu günstig gesinnten Volke, werden dessen letzte Geschicke Schuld gegeben. Σταύρωσον — dieselbe Anforderung an Pilatus, wie 18, 30 f.: er soll sterben durch dich. Λάβετε καὶ σταυρ. würde, wenn ganz eigentlich genommen, einen gewissen Hohn gegen die Juden enthalten: thut es, wenn ihr könnt. Indess kann es auch uneigentlich gesprochen worden sein und nur den Sinn haben: richtet ihn nach *eurem* Gesetze (bringt es mit ihm zum Tode).

Wenigstens wenden die Juden (V. 7) darauf die ganze Anklage. Dieser Zug findet sich nur bei Johannes. Aus der politischen Klage (18, 33) wird eine *gesetzliche*, in welcher dem Statthalter nur die Anklage zustand, d. h. das Sprechen und Vollziehen des Todesurtheils. Ἡμεῖς νόμον ἔχομεν ist nicht etwa im stolzen Hohne gegen die Römer als ἄνομοι (Röm. 2, 12. 14) gesagt, sondern bedrohend: wir haben ein zu beschützendes Gesetz. Und nach diesem, unserem Gesetz (ἡμῶν nach νόμον hat *Lachmann* ausgelassen) muss er sterben; ὅτι — ἐποίησεν, sich dafür ausgegeben hat: 5, 18. 10, 33. Υἱὸς Θεοῦ steht hier wohl im höheren Sinne, als in welchem sie selbst die Formel gewöhnlich gebrauchten, = ἴσος Θεῷ 5, 18: gottartig, Gott gleich; gewiss nicht im messianischen [*Kühnoel*] — dann würden sie hier das Wort nicht gebraucht haben; und die messianische

Anklage würde ja wieder eine politische geworden sein.

Aber dem Römer war jener Gebrauch des Namens gerade geläufig. Aus dem Gesetze brauchten die Juden nicht einzelne Sprüche zu nennen — der ganze Geist desselben war ja gegen eine Mittheilung des göttlichen Namens. Vrgl. jedoch Levit. 24, 16 (der Name des Herrn nicht zu entweihen), Deut. 13, 1. 18, 20 (nicht im Namen Gottes zu reden); Matth. 26, 65 wird Jesus deshalb ein *βλασφημεῖν* Schuld gegeben.

V. 8. *Μᾶλλον ἐφοβήθη* — nicht das Volk (dieses hatte er ja auch noch nicht gefürchtet), sondern die Person Jesu wurde ihm zweifelhaft (vgl. V. 9). Ganz nach dem Leben ist hier der Römische Freigeist (18, 38) gezeichnet, mit der stillen Scheu vor erscheinenden Göttersöhnen. In demselben heidnischen Sinne steht der Name Gottessohn Matth. 27, 54. Mark. 15, 39.

V. 9. Daher die Frage *πόθεν εἶ σύ* 7, 27 f.: ob er ein himmlisches Wesen sei? Jesus aber *ἀπόκρ.* — *ἔδωκεν*, ein anderes Schweigen vor Pilatus als Matth. 27, 12—14; hier weil ein heidnischer Begriff von Gottessohn in Frage stand.

V. 10 deutet den beleidigten Stolz des Römers an. *Ἐξουσίαν ἔχω* — *καί* — Eins wie das Andere steht mir zu. V. 11 wieder ein dunkles Wort: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von Oben gegeben worden wäre; darum hat der grössere Schuld, der mich dir übergab.“ Dieses ist nicht Judas, sondern *ὁ παραδίδ.* — *σοί*, das Synedrium. *Παραδ.* wie 18, 35. *Ἐξουσία* ist genau mit *κατ' ἐμοῦ* zu verbinden; von der Gewalt über *Jesum* allein ist die Rede. *Ἀνέθεν* natürlich von Gott, 3, 27. 31. Jak. 1, 17. 3, 15. 17; weder vom Synedrium (*Semler, Bolten*) noch von Cäsar (*Usteri*). Derselbe Gedanke wie 10, 18 (vgl. Matth. 26, 53. Luk. 22, 53) und hier selbst 18, 11: Gottes Fügung ist, dass es geschehe. *Διὰ τοῦτο* ist nicht blos

Uebergangspartikel (*Kühnoel*), sondern: weil du durch die Umstände gezwungen wirst, „fällt mehr Schuld auf diejenigen, welche bösen Willen dabei gehabt haben.“ Doch wird Pilatus nicht von der Schuld freigesprochen, die Schuld der *Schwäche* bleibt — daher *μειζονα*, und überhaupt wird die Freiheit des Willens festgehalten im Drange der Umstände. Das Erste also schlägt seinen Stolz nieder, das Zweite tröstet ihn eben *damit*.

V. 12. Ἐκ τούτου (6, 66) von da an und um deswillen — in stiller Anerkenntniss — ἐζητεῖ ἀπολῦσαι (V. 10): suchte er nach einem Grunde ihn freizusprechen, versuchte er es, ein Recht dazu zu erlangen. Der Evangelist bezeichnet diese Versuche nicht; es kann hierher auch die Absendung an Herodes gehören Luk. 23, 4 — 14. Ἐκραζον nämlich auf Reden des Pilatus. Die *politische* Anklage wird nach 18, 33 wiederholt. Φίλος τοῦ Καίσαρος ist nicht Ehrentitel (*amicus Caesaris*), sondern bedeutet: treu ergeben dem Kaiser. Ἀντιλ. umfasst auch die Widersetzlichkeit *durch die That*.

V. 13. Τοῦτον τὸν λόγον wie V. 8. *Lachmann* [und *Schott*] haben die sehr beglaubigte Lesart τῶν λόγων τοῦτων (Röm. 10, 14) eingeführt: wie er nur davon hörte, durch die politische Drohung erschreckt. Sein schlechtes Gewissen bezeugt auch *Joseph. Ant.* 18, 4. 2. [*Philo legat. ad Cajum* S. 1033.] Das Folgende bis V. 16 soll beschreiben, wie es zu keinem richterlichen Acte habe kommen können in dem Auf-
ruhr. „Er setzte sich auf den Richterstuhl, auf die Stelle, welche *Διθόστρο*. heisst, in der Landessprache (ἐβραϊστί) *Γαββαθᾶ*. Jenes λεγόμεν. bezieht sich wohl nicht auf den Originalnamen, sondern es führt die Uebersetzung ein, wie gewöhnlich. Aber die Erwähnung des Originalnamens scheint anzudeuten, dass eine *bekannte* Oertlichkeit zu Jerusalem gemeint sei, auf welcher das βῆμα (*tribunal*) des Statthalters gestanden habe. *Διθόστρο*. ist ein vieldeutiges Wort, ob

man es nun nehme *opus tesellatum, musivum*, Mosaik — so auch *Plinius* [Hist. Nat. 33, 61. 64], und dergleichen reden auch der Alexandr. [Esther. 1, 6: ἐπὶ λιθοστρώτου σμαραγδίου λίθου] und *Josephus* [Bell. Jud. 5, 5. 2] wenigstens von prachtvollen Fussböden — also mit Steinen ausgelegt, und tragbar nach *Suet. Caes.* 46: *in expeditionibus tessellata et sectilia pavimenta circumtulisse* (ähnlich gebraucht *Josephus* Bell. Jud. 6, 1. 8 und 3. 2 λιθώστρωτον von einem Fussboden im Tempel); oder auch *Allan* (*Luther*: Hochpflaster), und dieses ist dem פֶּבֶר, woraus פֶּבֶר, angemessener.

V. 14. Παρασκευὴ τοῦ πάσχα — dieses ist die dritte Johanneische Stelle, welche in der Chronologie der Leidenswoche streitig ist. *An sich* würden die Worte am natürlichsten übersetzt: *Vortag vor dem Pascha* — und dann würden auch nach dieser Stelle wie in den beiden vorigen 13, 1. 14, 28 die Juden einen Tag später als Jesus das Pascha gefeiert oder Jesus eben gar nicht das *Paschamahl* gehalten haben. Aber aus V. 31 erhellt vollkommen, dass der Evangelist unter παρασκ. τοῦ πάσχα den Vorsabbat im Paschafeste verstand (nicht den Vortag zum Pascha)¹⁾. Auch die Drei gebrauchen von demselben Tage der Leidenswoche das Wort παρασκευή: Matth. 27, 62. Luk. 23, 54, und dasselbe ist bei Mark. 15, 42 προσάββατον. Es ist das jüdische ערב [so auch der Syrer] von עֶרֶב: heiliger Abend. Παρασκευή hiess dann in der Kirche jeder Freitag. Wäre diese παρασκευή der Tag vor dem Paschafeste gewesen, so würde V. 31 nicht die Bedeutung des *Sabbat* hervorgehoben worden sein. Der Sabbat in der Paschawoche hatte besondere Bedeutung und also sein Vortag auch. Aber hier geschieht der Beisatz ἥν δὲ — ἑκτῇ ohne

1) So auch *Böhmer* die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft. 2. Bd. S. 112. *Winer* Gramm. S. 216: der Ruhetag des Pascha, d. i. der zum Pascha gehörige Ruhetag.

besondere Bedeutung, nur geschichtlich, um diesen wichtigen Moment, den des Urtheilspruches, zu bezeichnen, hervorzuheben. Die bewährte Lesart ist ὥρα δὲ ὥσεὶ ἕκτη. Τρίτη hat man in der alten Kirche bisweilen gelesen. Das *Chronicon Paschale*, angeblich aus Portus Alexandrinus, beruft sich [*Chron. Alex. ed. Bonn. S. 411*] für die Lesart τρίτη auf das *ιδιόχειρον τοῦ εὐαγγελίστου* zu Ephesus [vgl. über dessen Alter *Bengel appar. crit. S. 270* und *Wetstein* zu uns. Stelle]. *Theophylact.* hält ἕκτη für eine Verfälschung durch Verwechslung der Zahlzeichen, so dass man Stigma für Gamma gesetzt habe ¹⁾. Und bei den übrigen Evangelisten, bei Mark. 15, 25 ausdrücklich, bei Matth. 27, 45. Luk. 23, 44 (die Todesstunde ist die 6te), ist die dritte Stunde als die der Verurtheilung Jesu genannt. Viele haben daher den ganzen Satz ἦν — ἕκτη für unächt gehalten (*Kühnoel*), oder auch (*Olshausen*) τρίτη gelesen. Ἑκτη (vgl. *Nonnus*) hätte aus der Erklärung der παρασκευή (6ter Tag) entstehen können, so dass der Text ursprünglich gelautet: ἦν δὲ παρ. ἕκτη (dieses entweder ursprünglich oder zur Erklärung beigeschrieben), ὥρα δὲ τρίτη. Will man das ἕκτη festhalten, so darf man wohl keine wirkliche Differenz bei den Evangelisten annehmen — dazu waren diese Dinge ihnen zu bedeutend — sondern entweder müsste der Evangelist hier eine andere Stundenberechnung befolgt haben (von Tagesanbruch an, und zwar die chaldäische, nicht die Römische, die von Mitternacht an zählte ²⁾; *Meyer*: früh 6 Uhr), oder

1) Doch giebt er auch zu bedenken S. 744, dass Johannes geschrieben habe ὥσεὶ ἕκτη· οὐκ εἶπε γὰρ, ὥρα ἦν ἕκτη — ἀλλ' ὥς ἐπιδιατάζων καὶ ἀμφιγνοῶν· ὥσεὶ ἕκτη· ὥστε οὐδὲν διοίσει ὑμῖν τὸ περὶ τῆς ὥρας φαίνεσθαι μὴ πάντα συντρέχοντας ἀλλήλους τοὺς Εὐαγγ., εἴτε συγχωροίημεν εἶναι διαφωνίαν.

2) Dieses auch nachgewiesen von *Hug* kritisch-exeget. Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freyburger Zeitschr. Hft. 5. S. 91 ff. aus *Cic. Verr. 7, 17. 37 f. ad Famil. 4, 12. 7, 30. 9, 26.*

(*Grotius, Wetstein, Tholuck*) die sechste Stunde bedeutete die Zeit zwischen der 3ten und 6ten Stunde. Freilich befolgt der Evangelist gewöhnlich die jüdische Zählung: 1, 40. 4, 6. Aber der 6ten Stunde im gewöhnlichen Sinne widerspricht schon das πρωτ 18, 28 — denn Mittag konnte unter diesen Begebenheiten noch nicht herangekommen sein.

Der Zuruf ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν V. 14 soll wohl, wie V. 5, zur Erwägung auffordern, dass dieser nicht habe gefährlich werden können; wie dieses auch sogleich V. 15 erweist, die falschen Versuche des Pilatus, ihn zu retten. Die ersten Worte des 15. Verses, durch die der Zuruf der Juden angekündigt wird, werden merkwürdig verschieden gelesen. Ἄρον, tolle, ist der gewöhnliche Volksruf; so auch Luk. 23, 18: αἶρε entgegen dem ἀπολύειν. Τὸν βασ. ὑμῶν σταυρώσω ist gewiss als Frage zu fassen — nur Meyer als Richterspruch — wie zu ihrer eigenen Schande ausgebracht. Es sprechen auch hier, wie immer bei Johannes, οἱ ἀρχιερεῖς. Sie überwinden nun sogar ihren Abscheu vor der Römerherrschaft, und wollen selbst mehr als Pilatus dem Cäsar Freund sein. „Wir haben keinen König als den Cäsar.“

V. 16. Παρέδωκεν — hier ein dritter Gebrauch dieses Wortes in dieser Geschichte. Hier bedeutet es überlassen, nachgeben im Urtheilspruche. Denn das παρέλαβον bezieht sich gewiss auf ein anderes Subject als die Juden, auf die Römer; auch wenn καὶ ἀπήγαγον [so die rec.] oder ἤγαγον [*Rödiger, Schulz mit Griesbach*] daneben nicht ächt wäre (ausgelassen von *Lachmann*). Ἀπάγω steht auch so Matth. 27, 31. Luk. 23, 26 [von wo es *Schott* hereingekommen denkt]. Aber es ist vielleicht weggelassen worden, weil man παρέλαβον auf die Juden bezog, für welche dann das Abführen nicht passte.

V. 17. Τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ist recipirter Text, statt dessen sich auch unter And. ἐαυτῷ findet oder αὐτῷ (*Lachmann*) — dieses Letzte nun gar nicht statt-

haft. Johannes spricht also nicht von jenem Dazwischenkommen Simons von Cyrene, dessen die Drei gedenken ¹⁾. *Βαστ. τὸν στ.* war die gewöhnliche Formel: *sub furca ad supplicium*. Aber hier besonders eilt die Erzählung des Johannes. *Κρανίου τόπος* ist Uebersetzung des Wortes Golgatha, *גִּלְגַּת*, mehr dem Sinne nach. Luk. 23, 32 nennt ihn bloß *Κρανίου*, aber Matth. 27, 33 und Mark. 15, 22 wie hier *Κρανίου τόπον*. *Ὃς λέγεται* steht passender neben *τὸν λεγόμενον* als *ὃ λέγεται*. Wahrscheinlich hatte der Ort erst in der Römerzeit den Namen erhalten, wenn er, wie am Angemessensten ist, Stätte der Schädel, unbegrabener Gebeine, bedeutete; denn solche Verunreinigungen waren unter den Juden nicht verstatet. Und vielleicht war es auch der Ort für die *Römischen Hinrichtungen* — doch *jüdische* gab es ja nicht mehr, und sie waren im Thale Hinnom geschehen. *Paulus, Lücke* u. A. meinten, der Ort sei von der *Schädelform* genannt worden. [Hiergegen auch *Winer Reallexik.* I. S. 512.] Die Sagen in der alten Kirche dürfen hierbei nicht in Anschlag kommen. *Ἐξῆλθε* — wie Matth. 27, 32. Hebr. 13, 13; — daher das Grab *daneben* V. 41; vrgl. V. 20 *ἐγγυς τῆς πόλεως*. Seit Constantin wird nun freilich ein Ort für die Leidens- und Begräbniss-Stelle gehalten, welche *innerhalb* der heutigen Stadt liegt. Die Richtigkeit desselben wurde seit *Jonas Korte* (Reise nach dem gelobten Lande, 1741) bezweifelt, aber erst von dem neuesten Reisebeschreiber *Robinson* ausser allem Zweifel gestellt, dass Golgatha nicht an der traditionellen Stelle, sondern wahrscheinlich an einer der grossen Strassen auf der westlichen oder der nördlichen Seite der Stadt gewesen sein könne. Einige Neuere (auch *Schubart*) hiessen die ältere Ansicht wieder gut, weil die Ring-

1) *Fritzsche* zu Markus S. 684 urgirt diese Differenz: *significat Joannes: Jesum suam crucem portavisse, donec ad calvariae locum pervenisset*; vermittelnd urtheilt *Neander* L. J. S. 634.

mauern der Stadt im J. 41 unter Herodes Agrippa I erweitert und mit um die Vorstadt Bezetha gezogen wurden: *Jos. Bell. Jud. 5, 4. 2.* Vrgl. *Scholz de Golphathae et sanctiss. Jesu Christ. sepulcri situ.* Bonn. 1825.

V. 18. In der Stellung des Kreuzes Jesu ἐν τεύθειν — μέσον δέ — lag eine Römische Verhöhnung der Königswürde (1 Reg. 22, 19 der mittlere Platz Ehrenstelle), welche nach V. 19 den öffentlichen Grund der Hinrichtung abgab. Ἄλλους δύο, Matth. 27, 38 und Mark. 15, 27 nennt sie δύο ληστές, Luk. 23, 32 δύο κακούργους.

V. 19. Τίτλος steht bei Johannes allein; der eigentliche Name *titulus crucis* (Suet. Calig. 32: *praecedente titulo qui causam poenae indicaret*). Die Inschrift ist verschieden bei allen Vieren; die bei Johannes, die ausführlichste, ist die kirchlich gangbare geworden. Gewöhnlich waren die öffentlichen Schriften der Römer nur in den beiden Sprachen, der griechischen und lateinischen. Bei den Juden (hier nach V. 20) oder am Pascha ging man von jener Sitte ab. Die drei Sprachen werden ausser hier nur noch bei Luk. 23, 38 erwähnt. Vrgl. *Sam. Reyher de crucifixi Jesu titulis.* Kil. 1694. [*Alberti de inscriptione crucis Christi.* Lips. 1725.] Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδ. steht wie 18, 39 nicht aus Hohn (so wieder die Neuesten), sondern in Römischer Weise als Anklagetitel.

V. 20 ist des Folgenden wegen (bis V. 22) beige-
setzt. Ἑγγύς — καὶ ἦν darum von Vielen gelesen und Allen verständlich, darum aber auch den Juden unangenehm.

V. 21. Ὅτι εἶπε — weil er vorgegeben hat. Die Antwort V. 22 erklärt in gewöhnlicher Weise, dass er Nichts ändern könne und wolle (Genes. 43, 14), vielleicht in Verdruss über das jüdische Andringen, vielleicht auch weil es nicht Römischer Brauch bei öffentlichen Schriften war.

V. 23. Nach Römischen Gesetzen bis auf Hadrian

kamen denen, welche die Hinrichtungen vollzogen, die Kleidungsstücke des Gerichteten zu, *spolia — pannicularia* ¹⁾. Vier Wächter, wie hier, waren wohl gewöhnlich — AG. 12, 4. Ἰμάτια, mehre Oberkleider (*Lücke*), oder der Plural kann auch nur Eins bedeuten. Καὶ τὸν χιτῶνα sc. ἔλαβον. Jener heisst ἄγραφος ἐκ τῶν — ohne Nath, gewebt aus dem Ganzen von Oben. Δι' ὅλου und ἐκ τῶν ἄνωθεν stehen neben einander. Die Sache ist im Orient sehr gewöhnlich. Vgl. *Korte* in *Paulus* Sammlung. der merkwürdigsten Reisen in den Orient, 1792. 3. S. 182; beim Priester-gewand war es nach *Josephus* gebräuchlich (*Antiq.* 3, 7, 4). Aber der Evangelist will damit nichts Besonderes erzählen (die Kirche fand ein Symbol für *sich* und ihre Untheilbarkeit darin), sondern er erwähnt es nur des prophetischen Citats wegen V. 24, wie dieses auf ein *Loosen* neben dem *Theilen* hingewiesen habe.

V. 24. „Nicht zerschneiden, sondern loosen wollen wir, wem es zufallen solle.“ ἵνα πληρωθῇ, die Stelle Ps. 22, 19. Im Original bedeutet das Theilen und Loosen dasselbe (es ist von Plünderern die Rede; das Verloosen soll nur das Bild steigern), hier wird es auf Verschiedenes bezogen. Bei den übrigen Evangelisten wird das Loos über alle diese Kleider geworfen. Οἱ — ἐποίησαν kann, wenn es nicht blosse Uebergangsformel ist, die sich von dem Schlechten und von den Mishandlungen wegwendet, den Sinn haben, wie 12, 16: unbewusst erfüllten sie eine Weissagung.

V. 25. Von den Jüngern ist im ganzen Abschnitte gar nicht die Rede; nur von dem Einen, ὃν ἠγάπα

1) *Ulpian* Digest. 48. tit. 20, qui est de bonis damnatorum 6: *Pannicul. sunt ea, quae in custodia receptus secum attulit, quibus inductus est, cum quis ad supplicium ducitur.* Hadrian beschränkte, der Etymologie des Wortes gemäss, diese Spolien auf Kleidung, die der Gefangene eben anhatte, kleines Geld und Ringe von geringem Werthe.

V. 26 wird wie voraussetzend gesagt, dass er dabei gestanden habe. Bei Luk. 23, 49 heisst es πάντες οἱ γυνῶστοι αὐτοῦ hätten von Ferne gestanden. Die Mutter Jesu wird von keinem Evangelisten ausser hier erwähnt. Lukas redet unbestimmt von Frauen, die von Galiläa her ihm nachgefolgt seien. Matth. 27, 56 und Mark. 15, 40 nennen die beiden anderen Marie'n und dazu Salome, die bei Mark. 16, 1 allein auch in der Auferstehungsgeschichte erwähnt wird. Der Name Κλωπᾶς steht hier allein, ein anderer, ursprünglich griechischer, ist Κλεόπας Luk. 24, 18. [Winer Reallex. 1. Bd. S. 783.] Aber bei Matthäus und Markus heisst diese Maria Mutter von Jakobus dem Kleinen und Josès, Jakobus aber Matth. 10, 3. Mark. 3, 17 Alphäus Sohn — also ist Klopas nur die nichtpalästinensische Form des Namens κλήπ. Hier allein heisst diese Maria Schwester der Mutter Jesu, daher die ἀδελφοί, zu denen Matth. 13, 55. Mark. 6, 3 auch Jakobus und Jose gerechnet werden, hiernach Geschwisterkinder sind. In der Auferstehungsgeschichte bei Matth. 28, 1 heisst jene Maria ἡ ἄλλη Μαρία. — Εἰστήκ. kann ohne besondere Bedeutung stehen heissen, wie 18, 16. Aber es kann hier auch entweder den entflohenen Jüngern entgegenstehen oder ein Festgehaltensein vom Schmerz bedeuten sollen. So das berühmte *stabat mater*, dabei mit Bezug auf Luk. 2, 35: *ipsius animam pertransibat gladius*.

V. 26 und 27 sind dem Johannes bekanntlich eigen. Das liegt wenigstens darin, wenn wir der Erzählung glauben, dass Maria (ungewiss, ob sie bisher noch einem Hauswesen vorgestanden) Jesus nach Judäa gefolgt sei und dieser Sohnespflicht an ihr geübt habe. Ὁν ἠγάπα, wie 13, 23. Bemerkenswerth ist, dass dieses Prädicat nur in diesen letzten Reden erscheint. Solche Züge aber, wie V. 27, konnten doch kaum erdichtet werden, und für die Legende (Mutter und Geliebter beisammen) war die Zeit doch immer zu früh, in der das Evangelium geschrieben sein

konnte. *Eis τὰ ἴδια* bedeutet nicht gerade: in sein *Haus*, sondern: er sah sie zu seiner Familie gehörig an. *Τὰ ἴδια* ist das Familienleben. Also konnten sie der Tradition nach in *Jerusalem* beisammen wohnen, ohne dass Johannes gerade dahin bürgerlich gehört hätte. Ἀπ' ἐκ. τῆς ὥρας hat natürlich ganz unbestimmte Bedeutung — es kann auch nur heissen sollen, dass es um dieser Scene willen geschehen sei.

V. 28. *Εἰδώς*, wofür die lateinische Kirche auch *ιδών* liest, steht auch 18, 4. Es meint der Evangelist immer ein höheres Wissen in solchen Worten. *Τετέλεσται* steht ohne Beziehung auf Weissagungen (von der Erfüllung dieser wird *τελεῖσθαι* auch nur bei Lukas (18, 31) und Apoc. 17, 17 gebraucht, sonst immer *τελειοῦσθαι*, das sogleich folgt): „dass zu Ende gegangen sei“ — vrgl. 13, 1 — nämlich sein Erdengeschick. Bemerkenswerth ist der nicht gewöhnliche Begriff vom Ende im Tode; vrgl. auch *τελεῖν* 2 Tim. 4, 7. Ἴνα τελ. ἡ γραφή gehört zum *διψῶ*. Bei *τετέλεσται*, wohin es *Bengel*, *Semler*, *Tholuck* beziehen, wäre es sehr überflüssig, ja es würde den Begriff von *τελεῖσθαι* stören. Es ist merkwürdig, dass in diesen letzten Scenen auch Johannes (V. 24 und 26 f.) mehr auf Erfüllung von Weissagungen Rücksicht nimmt. Vielleicht will er hier auch andeuten, dass es kein *menschliches* Bedürfniss gewesen sei, in welchem Jesus jetzt gesprochen habe — und dass auch dieses nur zur Schmach für ihn gewesen sein würde. Das *διψῶ* nach dieser, der älteren Auffassung bezieht sich also auf Ps. 69, 21: *εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*. Diesen Ruf hat Johannes allein — bei den Dreien wird ein Darreichen von Getränk vor der Kreuzigung in gewohnter Art, um zu betäuben, erwähnt. Doch vrgl. auch Matth. 27, 48. Mark. 15, 36, wo einer der Juden unaufgefordert den Trank reicht. Bei Johannes geschieht es wohl von einem Wachethuenden.

V. 29. Ἐκεῖτο wie 2, 6 ἦσαν in einer ähnlichen Beschreibung. Ὁξος ist *posca*, schlechtes Getränk für

die Wachethuenden. Οἱ δέ — sind ohne Zweifel dieselben, wie V. 23. Die Worte sind sehr verschieden gelesen worden; ohne οἱ δέ, wie *Lachmann* [und *Meyer*] lesen: σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ. Die *rec.* ist mehr nach Matth. 27, 48 und Mark. 15, 36. „Einen Schwamm brachten sie zu seinem Munde“ — ὑσσώπῳ περιθέντες. Hier entstanden nun vielerlei Meinungen, durch welche man es beseitigen wollte, dass ein Stengel von Ysop gebraucht worden sei, welcher selbst sprüchwörtlich nur als kleine Pflanze bekannt ist (1 Reg. 4, 33), und so auch unter uns wächst. Daher conjicirten Andere Anderes, *Camerarius* [dem *Sylburg* zu *Nonnus* beistimmte]: ὑσσῶ (Wurfspies) προπεριθέντες. Allein der Ysopname konnte vielerlei Arten umfassen — wirklich treibt ein Ysop in Syrien starke Stengel (daher Matthäus κάλαμος hat) — und die Kreuze waren niedriger als man sie gewöhnlich darstellt, wenig über Manneslänge. Dass die Art des Stabes namentlich erwähnt wird, hat vielleicht keine Bedeutung; doch kann auch auf den heiligen (Reinigungs-) Gebrauch des Ysop Rücksicht genommen worden sein, Lev. 14, 4 ff. Ps. 51, 9.

V. 30. Τετέλεσται, wie oben V. 28: *consummatum est*. Παρέδωκεν τὸ πνεῦμα = παρατιθέναι τὸ πνεῦμα Luk. 23, 46. Vielleicht ist die Formel nicht bloß als gewöhnliche Todesformel gebraucht, sondern deutet hin auf die freie Macht Jēsu über sein Leben 10, 18.

V. 31 — 37 findet sich bei Johannes allein. Offenbar will er auch in diesem Abschnitte *erfüllte* Weissagungen nachweisen (s. zu V. 28). Gewiss hat er weder einen Beweis für die Wahrheit des Todes Jesu führen wollen — diese stand im Urchristenthum viel zu fest — noch dem Dokerismus widersprechen, gegen den die Erzählung freilich gebraucht wurde. Zwischen Ἰουδαίου — ἠρώτησαν sind drei Zwischensätze eingeschoben: „damit die Leiber nicht blieben am Kreuze zur Sabbatszeit, da ja Vorsabbat war, denn dieses war ein grosser Sabbat.“ Das ἐπεὶ παρασκ. ἦν

gehört zu ἐν τῷ σαββ. — das ἦν — zu ἵνα μέ —. Der gewöhnliche Römische Brauch liess die Gerichteten am Kreuze bis zu dem natürlich langsamen Tode. Die Juden, ohne vielleicht an Gesetzesstellen zu denken (Deut. 21, 22 handelt blos von aufgehängenen Leichnamen, und nicht von der Zeit des Sabbats), fanden dieses wenigstens am Sabbat entweihend. Μεγάλη 7, 37. Ἐκείνη ist die *rec.* [gebilligt von Scholz]; die neuere Kritik liest ἐκείνου, jenes ist griechischer und steht auch 1, 40. 20, 19. Κατάγνυσθαι τὰ σκέλη, *crurifragium*, ist gewöhnliche Formel für schnelle, gewaltsame Tödtung der Gekreuzigten. Σκέλη sind nicht blos *crura*, sondern Gebeine überhaupt. Αἵρεσθαι ferner bedeutet nicht blos *tolli*, sondern hinweggeschafft werden, das Begräbniss mit eingeschlossen; vrgl. V. 38.

V. 32. Τοῦ μὲν πρώτου — τοῦ δ' ἄλλου, Beider nach einander, also grausame Verzögerung. V. 34. Statt des unbestimmten *Einer der Soldaten* nennt die kirchliche Sage (*Evangel. Nicod. c. 10*) ihren Anführer Longinus — den *Anführer* wohl, weil dieser nach Matth. 27, 54. Mark. 15, 39 seine Verwunderung über den schnellen Tod Jesu geäussert hatte. Bei den Dreien sind freilich diese Römischen Soldaten Zeugen von dem *Sterben* Jesu, so dass sie keiner näheren Ueberzeugung bedurft hätten. Gewöhnlich nahm man daher an, diese seien Andere. Hier aber ist nun Alles vielgedeutet — sonst galt Alles für ein Geheimniss ¹⁾ — in der neueren Zeit für historisch wichtig, in Hinsicht auf die Wirklichkeit des Todes Jesu.

1) Namentlich in dem Herausfliessen von Wasser und Blut sahen die Kirchenväter ein Wunder. So Origenes c. Cels. II. 36: τῶν μὲν οὖν ἄλλων νεκρῶν σωμάτων τὸ αἷμα πίγνυται, καὶ ὕδωρ καθαρὸν οὐκ ἀπορρεῖ· τοῦ δὲ κατὰ τὸν Ἰησοῦν νεκροῦ σώματος, τὸ παράδοξον, καὶ περὶ τὸ νεκρὸν σῶμα ἦν αἷμα καὶ ὕδωρ ἀπὸ τῶν πλευρῶν προχυθέν. Und nach derselben Betrachtung ruft Euthymius aus: ὑπερφυῖς τοῦτο τὸ πρᾶγμα καὶ τρανῶς διδάσκον, ὅτι ὑπὲρ ἄνθρωπον ὁ νυγείσ.

Viele *Codd.* setzen unseren 34. Vs. auch nach Matth. 27, 49, ganz gegen Sinn und Zusammenhang dieser Stelle. Aber es ist Alles unbestimmt, und, wie gesagt, nicht um einem Beweise zu Grunde zu liegen, sondern bloß wegen der Erfüllung von Weissagungen. Das *Durchbohren* der Seite Jesu geschah zur Prüfung, ob noch Leben in ihm sei, oder zur Versicherung des Todes. Aber die Worte, in denen erzählt wird, sind wieder vieldeutig und wenigstens für die ärztliche Untersuchung sind sie alle nicht geeignet. Benutzt wurde hierfür unser Bericht von *Beza*, *Grotius*, *Th. Bartholinus* [dänischer Arzt, der hellere Ansichten namentlich über physische Dämonologie verbreitet hat] *de latere Christi aperto* 1685, *Gruner de morte J. Christ. vera* 1805; dagegen *Paulus* Comment. 3, S. 810 ff. Exeg. Handb. III. 2, S. 781 ff. Ausserdem vgl. Abh. in *Klaiber's* Stud. d. Würtemb. Geistl. Bd. II. 1830. H. 2. Abh. 3 [gegen die willkürliche Hypothese des Verf. der Xenodochien, Heilbronn 1826, dass der Scheintod Jesu planmässig ausgesonnen und herbeigeführt sei]. *Schmidtman* medicinisch-philosophischer Beweis, dass Jesus nach seiner Kreuzigung nicht von einer todähnlichen Ohnmacht befallen gewesen. Osnabr. 1830. Andere bei *Hase* L. J. S. 207.

Bei *πλευρά* ist unbestimmt, welche Seite, bei *νύττειν*, ob gerade ein tiefer Stoss gemeint sei. Es kann dieser gemeint sein; bei *Homer* ist dieses sogar die gewöhnliche Bedeutung (Iliad. V. 45: τὸν μὲν Ἴδομενεὺς — ἔγχεϊ μακρῷ νύττειν) — also nicht bloß *pungere*, ritzen. Auch *λόγχη* ist kein Wort ganz bestimmter Bedeutung [leichter Wurfspies — schwere Lanze]. Die lateinische Kirche hat oft *ἤνοιξε* gelesen, die *Vulg.* *aperuit* übersetzt. Eben so vieldeutig sind die Ausdrücke: *εὐθὺς ἐξῆλθεν*; ob in reichlichem Ausflusse oder nur herausdringend, und *αἷμα καὶ ὕδωρ* kann Wasser (angehäuft) und Blut bedeuten oder auch schon zersetztes Blut; abgesehen davon, wenn es — was nicht wahrscheinlich ist [dagegen auch *Wi-*

ner Realwörterb. I. S. 673] — als Hendiadyoin gesetzt wäre: blutiges Wasser (Lymphe) oder wässeriges Blut. Und immer würde es wenigstens (wenn auch der Tod Jesu empirisch bestätigt würde) zweifelhaft bleiben, ob der Tod durch diese Wunde erfolgt sei, oder vorher gekommen und durch diese Erscheinung bestätigt. Die gewöhnliche Meinung ist die, es sei eine Herzverwundung geschehen, Wasser habe sich im Perikardium befunden, wie bei denen, die vor Beängstigung sterben [*Gruner*], und jener Stich sei tödtlich gewesen. Aber gewiss hat auch überhaupt Johannes diesen Umstand in keiner besonderen Absicht erwähnt, weder um etwas *Symbolisches* auszudrücken (*Strauss*¹): 1 Joh. 5, 8), noch endlich auch etwas Wunderbares, dass aus einem Todten Blut geflossen sei (auch *Theophylactus*). Es lag ihm, weil er nur auf die Erfüllung der *Weissagungen* sah, nur am *Durchbohren*. Vielleicht (denn das ὕδωρ καὶ αἷμα tritt uns zu ausführlich entgegen) war diese Formel sogar gewöhnlich von dem, was man in geöffneten Leichnamen sah. Und er meint nur, der Körper sei völlig *geöffnet*, durchbohrt gewesen.

V. 35. Ὁ ὠρακός — nämlich dem Folgenden (V. 36 f.) nach nicht bloß das zuletzt Erzählte, sondern Alles, was sich auf das nicht Zerschlagen — sondern Durchbohrtwerden bezieht. „Derselbe, welcher es geschaut hat, hat es bezeugt.“ Die Worte sprechen ohne Zweifel aus, dass ein Augenzeuge, und zunächst (denn von Anderen war ja nicht die Rede gewesen) jener Jünger V. 26 dieses geschrieben habe. Es ist also die Wahl, ob diese Schrift betrügerisch

1) Aehnlich allegorisirt unsere Stelle *Claudius Apollinaris* (*Routh rell. sacrae* I. S. 150): ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα. Eine Anspielung auf das Taufwasser fand auch *Tertull. de bapt.* 9: *perseverat testimonium baptismi usque ad passionem; quum deditur in crucem, aqua intervenit (sciunt Pilati manus); quum vulneratur, aqua de latere prorumpit (scit lancea militis).*

untergeschoben worden sei, oder dem Johannes, d. i. seiner Gemeinde, angehöre. Μεμαρτύρηκε, hat es hier bezeugt. Ἀληθινὴ — οἶδεν, er ist glaubhaft — er hat sich vollkommen überzeugt. Ganz falsch ziehen Schulz [und Rödiger syn.] eine Parenthese von καὶ — οἶδεν, so dass ὅτι ἀληθὴ λέγει von μεμαρτύρ. abhängig wäre. Eher würde dann mit Lücke [und Schott] die Parenthese bis λέγει fortzusetzen sein. Denn ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστ. bezieht sich auf μεμαρτύρηκε: „sein Zeugniß mag zu eurem Glauben gereichen.“

V. 36 setzt also aus einander, was ihm die Ereignisse V. 31 — 33 bedeuten. Erfüllt wurde Exod. 12, 46, vrgl. mit Num. 9, 12, die vom Paschalamme handeln. Diesem wurde im Urchristenthum eine typische Beziehung auf Jesum gegeben 1 Kor. 5, 7. Wurde der Tod Jesu als ein Opfertod genommen, so war es natürlich, ihn vornehmlich als ein *Rettungs-*opfer zu fassen, wie es das Paschalamm gewesen sein sollte. Also ist nicht nöthig die Worte auf Ps. 34, 20 [Hahn] zu beziehen: dem Gerechten ἐν ὁστοῦν οὐ συντριβήσεται.

V. 37 auf V. 34 bezogen. Bloss das ἐξεκέντησαν hat Bedeutung, nicht auch das ὄψονται. Die Stelle ist aus Zach. 12, 10 gegen das Original und den Alex. citirt, ganz so Apoc. 1, 7, wo der Sinn ist: sie werden es erfahren, wer das sei, dem sie die Todeswunde gegeben haben. Das Original dagegen will sagen: mich (Gott), den sie verletzt haben (ἔκτε, perfodere, βλάπτειν), werden sie wieder suchen, was der Alex. wiedergiebt: ἐπιβλέψονται πρὸς με ἄνθ' ὃν κατωρχήσαντο. Aber auch in späteren Mnscrip. des Original's findet sich ἵδω statt ἴδω. [Jenes zieht auch Ewald vor: Propheten, Bd. I. S. 393.] Gewiss hat unserem Evangelisten jene Lesart vorgeschwebt, hätte er die Stelle auch nur gedächtnissmässig citirt.

V. 38 — 42 die Begräbnissgeschichte, die bei den Uebrigen (Matth. 27, 57 ff. Mark. 15, 42 ff. Luk. 23, 54 ff.) fast ganz gleich ist; nur wird hier Nicodemus

neben Joseph erwähnt. Bei Allen, und ganz in der Ordnung, wird die Bitte bei Pilatus angebracht. Ἀρταμαθαία ist die arämaisch-griechische Form von ארתמא. Luk. 23, 51 nennt sie πόλις τῶν Ἰουδαίων, daher wohl das Rama bei Jerusalem Matth. 2, 18. Dieser Mann wird bei Allen hier erwähnt — das ὧν — Ἰησοῦ deutet wohl auch auf frühere Anwesenheiten Jesu in Jerusalem hin, wie sie Johannes erzählt. Und zwar κεκρυμμένος: sich als Schüler Jesu insgeheim haltend. Der φόβος τῶν Ἰουδαίων war schon 7, 13 erwähnt. Αἰρεῖν wie V. 31. Die Drei sagen schlechthin: er bat um den Leib Jesu. Das Begraben galt als ein Dienst der Jünger Mark. 6, 29. Bei Mark. 15, 46 und Luk. 23, 53 heisst es ausdrücklich καθελὼν αὐτό — er selbst nahm ihn vom Kreuze ab; hier von Pilatus: er liess es zu; denn eigentlich kam es Denen zu, die ihn gekreuzigt hatten. Bei Johannes aber, welcher die Geschichte von V. 31 an allein hat, war dieses Abnehmen gewiss schon geschehen. Es war übrigens dieses Ueberlassen des Leichnams eine Ausnahme vom Römischen Brauch, nach welchem nur Familienglieder diese Erlaubniss erhielten.

V. 39. Ὁ — νυκτός hier mit dem bedeutsamen Beisatze τὸ πρῶτον: jetzt nicht mehr furchtsam, als unmittelbare Gefahr da zu sein und Alles verloren schien. „Er brachte an 100 Pfund.“ Αἷτρα wie 12, 3. Das Maass ist auch hier wohl das gewöhnliche¹⁾. Es wurde bei ansehnlichen Bestattungen Weihrauch sowohl eingebunden (V. 40) als verbrannt und in die Gruft gestreut 2 Chron. 16, 14. [Joseph. Ant. 17, 8. 3.] Μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόνης, Myrrhenharz Matth. 2, 11 und Aloe, Holz des Baumes ξυλαλόη. — Ἐν ὁθον. μετὰ — sie schlugen den Leichnam ein in Binden

1) Michaelis in der Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte S. 68 ff. bemüht sich, ein kleineres Gewicht unterzuschieben; Olshausen meint, dass das Uebermaass natürlicher Ausdruck der Verehrung jener Männer für Jesum gewesen.

(ὁθόρια Luk. 24, 12) zusammen mit dem Weihrauch. *Kaθώς* (11, 44) nennt die jüdische Sitte im Gegensatz zu dem ägyptischen Einbalsamiren. Bei den Dreien geschieht die Bestattung nur in Leinwand und Binden. Erst die Frauen kommen später mit Weihrauch zur Gruft; bei Matthäus ist von Weihrauch auch bei diesen nicht die Rede: Matth. 27, 59. Mark. 15, 46. Luk. 23, 53. 24, 12. Mark. 16, 1. Luk. 24, 1. Es ist nur die erste Huldigung der Männer übergangen worden. V. 41. Ἐν τῷ τόπῳ, wenn gleich V. 42 ἐγγύς steht, deutet gewiss nicht auf unmittelbare Nähe hin; dagegen wäre die jüdische Scheu vor der Richtstätte gewesen. Die kirchliche Legende lässt *Calvaria* und Grab ganz beisammen gewesen sein. *Μν. καὶ ἐν ᾧ* — auch dieses gehört zu den Ehrenbezeugungen des Joseph; etwas Aehnliches Mark. 11, 2. Auch Johannes meint aber wohl, was Matth. 27, 60 ausdrücklich sagt, dass die Gruft Familiengruft des Joseph gewesen sei, wiewohl dieses durch die Bemerkung V. 42 geschwächt wird.

V. 42. *Διὰ τὴν παρ.*: weil der Sabbat nahe war. Also liegt in den Worten kein bloß allgemeiner Sinn: weil Par. war, sondern weil sie es so war, eine solche Par.; weil also die Stelle nahe war und die Zeit drängte, begruben sie ihn in der Nähe.

In der Auferstehungsgeschichte Kap. 20, 1 ff. werden auch von Johannes Einzelheiten verschieden von dem Berichte der Drei erzählt, wie diese unter sich wieder nicht übereinstimmen, nämlich was die *Engelerscheinungen* anlangt und die *Personen*, welche zuerst zum Grabe gekommen und Jesum gesehen. Vormalß legte die Bestreitung ¹⁾ der ganzen Begebenheit

1) An die Zahl der Engel in der ganzen Auferstehungsgeschichte stieß sich schon Celsus; daher ihn Origenes c. Cels. V, 56 darauf verwies, dass die Evangelisten verschiedene Engel meinen: Matthäus und Markus den, der den Stein abgewälzt

viel Gewicht auf diese Differenzen. Vrgl. Griesbach *de fontibus, unde Evangelistae suas de resurrectione domini narrationes hauserint*, wieder in den *Opuscc.* 2. 241 ff. A. H. Niemeyer *de evangg. in narrando J. Christ. in vitam reditu dissensione etc.* Hal. 1824. Im Gegentheil aber erhellt aus jenen Differenzen, dass die Tradition und die Evangelisten selbst einen Unterschied gemacht haben zwischen der Hauptsache, dem eigentlichen Factum, in welchem sie vollkommen übereinstimmen, und welches als wirkliches, äusserliches Ereigniss (nicht blos aus Vision) theils nach seinen Zeugnissen, theils nach seinen Erfolgen völlig sicher steht — und dem Ausserwesentlichen und der Form. Zu dieser gehören die Engellerscheinungen, welche auch unser Evangelium, da sie hier ein stehendes Bild waren, beibehält. Durch das Engelbild wird im israelitisch-jüdischen Stile 1) ein menschliches Ereigniss gehoben, geweiht, und 2) insbesondere die blos menschliche Ursache und Wirksamkeit von Etwas abgewiesen.

V. 1. Bei den Dreien sind mehr Frauen ausser Maria Magdalena (Luk. 24, 1 nennt keine), welche zugleich zum Grabe kommen. Doch liegt Etwas davon auch hier in οἶδαμεν V. 2 [Michaelis]. Ἡ μὴ α τῶν σαββ. steht bei Johannes und bei Lukas; bei Matth. ὁψὲ σαββάτων, aber dann auch εἰς μίαν σαββάτων, bei Mark. διαγενομένου τοῦ σαββ. Unsere Formel findet sich auch AG. 20, 7, ähnlich 1 Kor. 16, 2. Entweder bedeutet in solchen Stellen σάββατα die Woche (Luk. 18, 12), oder der Genit.: nach dem Sabbat. Gewiss aber ist ἡ μὴ α = ἡ πρώτη. Πρωτὶ οὔσης ist von ganz gleicher Bedeutung mit den Formeln der Uebri- gen: Matth. τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν — Mark. 16, 2 λίαν πρωτὶ, Luk. ὀρθροῦ βαθέος. Εἰς τὸ μνημεῖον 11, 31: nach der Gruft hin. Αἶθρον ἡρμ., dass der an der

habe, Lukas und Johannes diejenigen, welche als Berichterstatter für die Frauen aufgestellt waren.

Höhle vorgesezte Stein hinweggenommen sei — als Zeichen bei allen Evangelisten, dass das Grab leer sei.

V. 2 ff. Das Staunen Aller, ohne eine Ahnung von dem Geschehenen zu haben; daneben aber die Freundschaft und Verbindung der Jünger zu bemerken, da ihrer Meinung nach ja doch diese Sache ein Ende genommen hatte. Zunächst geht jene Maria zu Simon Petrus, der auch Luk. 24, 12 erwähnt wird; dort geht er *allein* zur Gruft; hier mit ihm der Andere. *Ἦσαν*, wahrscheinlich geht dieses auf die Juden, dass sie den Leichnam hinweggenommen und unehrenhaft bestattet hätten, wie diese Matth. 27, 64 etwas Aehnliches von den Jüngern gemeint hatten.

V. 3. *Ἦρχοντο* scheint dem *ἦλθε πρῶτος* V. 4 zu widersprechen; aber jenes Imperf. schon 4, 30: sie gingen hin. In diese Erzählung von Johannes und Petrus hat wohl nicht bloß geschichtliche Genauigkeit gelegt werden sollen, sondern es soll in dem Einen mehr die Gunst des Zufalls, in dem Anderen, in Petrus, der grössere Eifer hervorgehoben werden. „Beide beeilten sich, der Eine kam zuvor *an* die Gruft, der Andere aber ging hinein.“

V. 5. *Τὰ ὀθόνια*, bei Lukas steht noch *μόνα* dabei, welches auch hier bisweilen beigesetzt worden ist. *Οὐ μέντοι εἰσῆλθε*, *Wetstein* und *Grotius* mit Verweisung auf Num. 19, 16: *ne pollueretur*; vielleicht besser: vor Staunen.

V. 6 steht *θεωρεῖ* dem *βλέπει* V. 5 deutlich entgegen. V. 7. *Σουδάριον* wie 11, 44. *Ὁ* — *αὐτοῦ*, welches sein Haupt bedeckt, eingehüllt hatte. „An einer Stelle für sich (*εἰς ἓνα τόπον*) zusammengebunden“; nämlich an der Stelle des Hauptes, nicht: wie mit Absicht, Ordnung hergelegt, sondern: Alles, wie abgefallen vom Leibe.

V. 8 u. 9 wird Alles umständlich berichtet, weil es den Jüngern so bedeutend war. *Ἐπίστ.*, er glaubte an die *Auferstehung* [Lücke] nicht bloß: glaubte der Erzählung V. 2, dass der Leib nicht da sei; oder

(*Erasmus, Grotius, Bengel*): glaubte der Rede des Weibes: ἤραν — μνημεῖον. Denn dafür hat πιστεύειν zu viele Bedeutung bei unserem Schriftsteller. Vielmehr steht εἰδέναι dem πιστεύειν entgegen, in gewohnter Johanneischer Art: „Er glaubte, weil sie noch nicht wussten“, und dazu ganz passend δεῖ. Ἡ γρ. bedeutet auch hier dem Sinne nach so viel als göttliche Bestimmung. Also ist nicht an einzelne Stellen zu denken. Vrgl. Luk. 24, 26 f. 45 f. 1 Kor. 15, 4. Von den Weissagungen Jesu über seine Auferstehung ist auch hier nicht die Rede, wiewohl auch Johannes, wenigstens ein Mal 16, 19 ff. solche erwähnt. Es ist wohl die Meinung aller Evangelisten, die Luk. 9, 45. 18, 34 offen ausspricht, dass jene nicht verstanden worden sind.

V. 10. Πρὸς ἑαυτούς, gerade so Luk. 24, 12 ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν (AG. 28, 16 καθ' ἑαυτόν); auch Joseph. Ant. 8, 4. 6 schreibt: πρὸς αὐτοὺς ἕκαστος ἀπῆεσαν.

V. 11. Maria aber εἰστήκει, blieb im Schmerze stehen. Die Erscheinung des Auferstandenen wird auch Mark. 16, 9 aus unserer Stelle jener zuerst beigelegt; Matth. 28, 9 mehrten dieser Frauen. Die Engelererscheinung ist bei Johannes fast wie bei Lukas: Zwei Engel und zwar im Grabe. Aber bei Lukas treten sie plötzlich unter diejenigen, welche das Grab besuchen (ἐπέστησαν αὐταῖς V. 4). Matthäus und Markus haben nur einen Engel, der bei jenem über, bei diesem in dem Grabe sich befindet. Alles dieses und auch die Art der Erscheinung — ohne Schreck und Staunen, wie bei einer gewöhnlichen Erscheinung — zeigt, dass es nur zur Form der Darstellung gehört habe. Hier redet unser Evangelist ganz die gewöhnliche Sprache. V. 12. Ἐν λευκοῖς — stehendes Bild bei Himmelserscheinungen Matth. 28, 3. Mark. 16, 5. Apoc. 3, 4, Lukas hier in gleichem Sinne: ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις. Ὅπου ἔκειτο ist deutlich beige-setzt, wie um die Stelle zu weihen oder Gottes Wirk-samkeit zu bezeichnen.

V. 13 wie V. 2, nur τὸν κύριόν μου. V. 14. Ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω — auf ein vernommenes Geräusch ¹⁾. Θεωρεῖν ist immer ein Wort höherer Bedeutung; hier aber: vor sich sehen, ohne zu erkennen. Dieses Nicht-erkennen kommt wieder vor 21, 4 ff.; auch Luk. 24, 16. Die alte Kirche fand eine wesentliche Veränderung, schon Verklärung vom Leibe Christi darin, sogleich nach der Auferstehung: nicht im Sinne dieser Erzählungen. Die neuere Zeit erklärte es aus der Veränderung im Aeusserlichen Jesu durch das letzte Geschick. Aber die Evangelisten selbst sprechen wohl überall nur von einem halben Sehen (ἐστράφη bezeichnet ein halbes Umwenden, dem erst V. 16 στραφεῖσα folgt, und nun erst das Erkennen Jesu); hier vielleicht soll auch noch das Versinken des Weibes in ihren Schmerz beschrieben werden. Die evangelischen Berichte sprechen gern davon, um das spätere Sehen und Erkennen desto bestimmter und sicherer darzustellen. Denn wie sie den Tod Jesu als etwas Entschiedenes, als ein anerkanntes Factum ansehen (weil er vor aller Welt erfolgt war): so ergreifen sie jede Gelegenheit, von seiner wahrhaften Auferstehung zu sprechen.

V. 15. Die Meinung, dass er der Gärtner sei, soll keine besondere Bedeutung haben. Sie lag ja hier, da die Scene im Garten war, am Nächsten. Die Vermuthung der Maria weicht gutmüthig von der vorigen V. 2 ab: Vielleicht haben nicht die Feinde, sondern Leute ohne bösen Willen den Leichnam entfernt. Βαστάζειν zu 12, 6; hier allerdings: tragend hinwegnehmen. Ἀρῶ nicht: wieder hierher, sondern: ich

1) Sehr künstlich Theophylact. S. 361: Ἐοικεν οὖν, ἐν ὅσῳ αὐτῇ τοῖς ἀγγέλοις ὠμίλει, ὁ Ἰησοῦς ἐπιστάς ὁπισθεν αὐτῆς ἐκπληῆσαι αὐτοῦς, καὶ κεῖνους θεασαμένους δεσπότην καὶ τῷ σχήματι καὶ τῷ κινήματι καὶ τῷ βλέμματι ἐμφῆναι εὐθέως, ὅτι τὸν κύριον εἶδον καὶ τοῦτο τὴν γυναῖκα ἰδοῦσαν ἐπιστραφεῖν εἰς τὰ ὀπίσω. Τοῖς μὲν ἀγγέλοις τυχὸν ἐν ἐκπλήττοντι σχήματι ἐφάνη, τῇ δὲ Μαρίας οὐκέτι, ἀλλ' ἐν εὐτελεῖ καὶ κοινῷ.

will ihn sonst bestatten. Vor *ᾤαυτοῦ* V. 16¹⁾ ist von *Griesbach* [und *Schulz*] aufgenommen *ἐβραϊστί*, von *Lachmann* wieder eingeklammert [von *Schott* für *Glossem* erklärt] worden. Jene Wortform (auch *Mark.* 10, 51) im Volksdialekt gewöhnlich von *רָבִי*. Die Erzählung meint, sie habe ihn am Ton der Stimme erkannt.

V. 17. *Μὴ μου ἅπτου, οὕπω* — sind vielgedeutete Worte²⁾. Aber sie sollen gewiss kein Verbot geben in materieller Art, entweder dass sie sich nicht verunreinigen solle (*Wetstein*) durch Berührung eines Begrabenen oder andeutend, dass sein wiedergeschenktes Leben, seine Leibesnatur noch zu schwach sei (in verschiedener Weise erklärten so *Paulus*, *Schleiermacher* [*Festpred.* V. 303] und *Olshausen*). Auch die Erklärung des *ἅπτεσθαι*: huldigend nahen, so dass eine Adoration Jesus von sich abwende (*Tholuck*, *Meyer*, [*Kühnoel*,] *Lücke*) passt wohl nicht zu den Worten, wiewohl *ἐπιλαβέσθαι τῶν ποδῶν* so gebraucht ist *2 Reg.* 4, 27. Die Deutung der griechischen Väter³⁾: zurückstossend, weil er kein Sterblicher sei, ist dem Folgenden *οὕπω γάρ* — nicht angemessen. *Augustin* und *Grotius* haben gewiss das Richtige: *ἅπτεσθαι* ist prüfend betasten (*Luk.* 24, 39 *ψηλαφᾶν*), vrgl. 20, 27.

1) *Rodatz* exeget. Versuch über *Joh.* 20, 16 f. in *Guerike's* und *Rudelbach's* Zeitschr. für die gesammte luther. Theol. u. K. 1843. 4. H. S. 121.

2) *Kinkel* historisch-kritische Untersuchungen über die Himmelfahrt, in den *Stud. und Kritik.* 1841. 3. H. S. 597 ff.: Christus verbiete ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sei, *Luk.* 24, 39 erlaube er es. Also zwischen beiden Momenten, zwischen Morgen und Nachmittag sei die erste der vielen Himmelfahrten geschehen innerhalb der 40 Tage. Gegen ihn *Körner de ascensione Christi iterata*, in den *Stud. von Geistlichen des Königreichs Sachsen.* 1842. Abh. 10. S. 161 — 173.

3) *Euthymius*: *Τοῦτο εἶπε δι' οὐδὲν ἕτερον, ὡς ὁ Χρυσόστομος φησιν* (*Tom.* 8. S. 415. A.), *ἥ μόνον, ἵνα γνῶ, ὅτι ὑψηλότερός ἐστι καὶ αἰδεσιμώτερος. Ὁ γὰρ μετὰ τοῦ σώματος σπεύδων ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεόν, πρόδηλον, ὅτι τὸ τοῦ σώματος ἐπίκνηρον ἀπεβάλετο.*

„Noch bin ich kein Himmlischer,“ noch bleibe ich bei euch. Aehnlich erklärt *Köster* (Immanuel S. 245) mit Vergleichung von Matth. 28, 9 ἄπτεσθαι: ängstlich festhalten. Jene Uebersetzung befolgten auch *Schult-hess* [neueste theol. Nachricht. 1826. S. 9 ff. S. 275 ff.] und Andere, aber so, dass sie die Schreibung änderten in σὺ μου ἄπτου oder Aehnliches. Ἡρὸς τοὺς ἀδελφούς — derselbe Name im Munde Jesu aus dieser Zeit Matth. 28, 10; φίλους nennt er sie oben 15, 14 f. *Vater* und *Gott* (das Zweite: mein Gott auch Apoc. 3, 12) unterscheiden sich nicht im Verhältniss, so dass etwa ein näheres und entfernteres bezeichnet werden sollte, sondern in der Beziehung auf *Person* und auf *Sache*. Die Worte Jesu sollen eine Aufforderung an die Jünger sein, sich um ihn zu versammeln. Dahin geht auch V. 18 καὶ ταῦτα — dieser Auftrag für die Jünger.

Nun folgen zwei Erscheinungen des Auferstandenen zu Jerusalem V. 19 — 29 (Mark. 16, 14). Beide wohl meint Paulus 1 Kor. 15, 5. 7; eine von ihnen berichtet Luk. 24, 36 — 43. Ausserdem werden aus Jerusalem erzählt eine Erscheinung vor zwei Jüngern Luk. 24, 13 — 35. Mark. 16, 12. Dorthin gehört auch die vor Petrus Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5 und vor Jakobus 1 Kor. 15, 7, deren auch das Evangelium der Hebräer gedenkt [*Hieron. de viris illustr. c. 2*]. Matthäus 26, 32. 28, 10. 16 spricht nur von Erscheinungen in Galiläa. Dorthin gehört nun Joh. 21 und wahrscheinlich 1 Kor. 15, 6 die vor 500 Brüdern, also die bedeutendsten Erscheinungen. Ohne Berechtigung setzen *Olshausen* und Andere die zweite hier V. 24 ff. nach Galiläa.

Also V. 19 noch an demselben Tage. Καὶ τῶν — Ἰουδαίων Zwischensätze, dasselbe bezeichnet durch ἔσω V. 26. *Blos* die Zeit, da das Folgende geschehen, soll die Formel gewiss nicht bezeichnen (*Tittmann, Lücke*), sondern etwas Ungewöhnliches, Geisterhaftes wird in ihr ausgedrückt. So die meisten Neueren.

Vgl. daneben ἔστη εἰς τὸ μέσον V. 19 coll. Luk. 24, 36 und ähnliche Bezeichnungen himmlischer Erscheinungen Luk. 1, 11. 2, 9; das Gegentheil davon ἄφαντος ἐγένετο Luk. 24, 31. Wiewohl so viel als διὰ τῶν θυρῶν ist es nicht ¹⁾ — das Ausserordentliche ist eher als ein Sichöffnen der Thüren vor ihm aufzufassen. Ὅπου — συνηγμένοι: an dem Orte, wo — das letzte Wort ist von *Lachmann* ausgelassen worden [was von *Schott* aus V. 24 erklärt wird]. Διὰ τὸν φόβον gehört zu θυρῶν κεκλ. (19, 38). Ob ihnen nun schon jetzt nachgestellt worden sei oder sie nur furchtsamer geworden, eben durch die Sage von seiner Auferstehung Luk. 24, 22 ff., muss dahin gestellt sein. V. 24 werden diese Geistersagen wie ein Gegenstand der Furcht beschrieben.

V. 20. „Begrüssend zeigte er ihnen“ —, sie müssen also in ihrem Staunen *Zweifel* verrathen haben. So wird es auch Mark. l. c. gedeutet: er warf ihnen ihren Unglauben vor. Hier nun und V. 25 u. 27 ist nur von Händen und Seite die Rede, und die Stellen können also in der antiquarischen, aber auch theologisch gewendeten Frage gebraucht werden, ob auch die *Füsse* bei der Kreuzigung durchbohrt worden seien. Zuletzt geschah dieses von *Paulus* im exeget. Handb. 3. S. 669 ff. — gegen welchen *Bähr* auftrat in *Tholuck's* literar. Anzeiger, 1835. No. 1—6, die übrige Literatur s. bei *Hase* im L. J. S. 204. Die Kreuzigungsarten waren sehr verschieden. Geschichtlich steht fest: 1) dass gewöhnlich das Durchbohren der Füsse nicht Statt hatte; der Leib ruhte auf dem *cubile*, *cornu crucis*, πῆγμα [*Iren. adv. haer.* 2, 42. *Justin. dial. c. Tryph.* S. 318]. 2) Das Bild der durch-

1) Darauf machte auch *Calvin* aufmerksam, und bezeichnet die Meinung, als sei Jesus *per medium ferrum et asseres* hindurchgedrungen, als *pueriles argutiae*: der Text sage ja nicht *per januas clausas*, sondern nur *quum clausae essent januae*, *sed quae domino veniente subito patuerunt ad nutum divinae maiestatis ejus*.

bohrten Füße kam in die kirchliche Vorstellung vornehmlich aus Ps. 22, 16, wo der Alex. übersetzt ὄρουσαν χεῖρας μου καὶ πόδας. [Justin. dial. c. Tryph. S. 324. Tert. adv. Marc. 3, 19.] Auch bei der so genannten Kreuzauffindung (Socrat. H. E. 1, 17. Sozom. 2, 1) werden nur zwei Nägel erwähnt. Eusebius hat nichts Bestimmtes).

V. 20 wie geflissentlich, einfach. Ἰδόντες τὸν κύριον: da sie nun wussten, dass sie den Herrn gesehen. Ὁ κύριος s. zu 4, 1 [Bd. I. S. 144]. Es folgt nun V. 21 — 23 die Aussendung der Jünger, wobei ihnen die Verheissung vom Paraklet symbolisch wiederholt wird. Mark. 16, 15 — 18 führt die Stelle aus. Matthäus erwähnt nur die Sendung; doch bedeutet das bei ihnen sein (28, 20) dasselbe mit der Verleihung der Geistesgaben. Lukas (24, 29. AG. 1, 4) lässt diese Verleihung erst nach dem Scheiden Christi erfolgen. Der Idee nach war sie jetzt mit der Sendung da, in der That, der Kraft nach erst später. Hier also ist λάβετε V. 22 ganz eigentlich zu nehmen, nicht (Chrysostomus, [Theodor von Mopsuheste, Tholuck,] Lücke gleichbedeutend mit dem λήψετε des Lukas. Εἰρήνη ὑμῖν ist wohl Abschiedsgruss, nicht (Meyer) wiederholter Eintrittsgruss. Καθὼς — καὶ γὰρ wie 17, 18: in gleichem Berufe, mit gleicher Ausrüstung.

Das ἐμφυσᾶν V. 22, dieses Anhauchen, ist Symbol von Mittheilung des eigenen Geistes. Diese ist die Bedingung jenes Sendens, die innerliche Eigenthümlichkeit dabei, die innere Befähigung. „Dafür nun empfängt,“ glaubt meinen Geist in euch zu haben, fühlt ihn in euch.

V. 23 der Erfolg jener Sendung: Sündenvergebung, Nichtvergebung. Κρατεῖν = μὴ ἀφιέναι. Ἀφιένται (Lachmann: ἀφένονται, wie sonst gewöhnlich geschrieben ist im N. Test.) — κεκράτηνται: es gilt als

1) Theodoret H. E. 1, 17 nennt keine Zahl; desto ausdrücklicher redet nur von den Nägeln der Hände Histor. tripart. Basel. 1539. S. 319: de clavis quidem, quibus manus Christi fuerant perforatae.

solches, also hat Kraft, Bedeutung. Sündenvergebung ist keine im gewöhnlichen Sinne der Worte und innerhalb der Gemeinde — angenommen, dass diese *Menschensache* sein könnte, würde man doch nicht begreifen, warum sie gerade erwähnt worden wäre; am Wenigsten hat hier ein Ritus oder Amt (*sacramentum poenitentiae, potestas clavium*, so dass ein Ankündigen der Sündenvergebung [ältere protestant. Theologen, neuerlich *Tittmann*] gemeint sei) gestiftet werden sollen. Aber es ist auch nicht bloß auf etwas Aeusserliches zu beziehen, etwa Krankheiten und Tod schicken und heilen (*Michaelis*, [*Morus*,] *Lange*), mit Berufung auf AG. 5, 5. 1 Kor. 5, 5. 2 Tim. 1, 10. Vielmehr ist Sündenvergebung ja überall in der Schrift die Bedingung, unter welcher Gott neue Anstalten macht oder Einzelne zu ihnen gelangen lässt. Also bedeutet sie hier *Aufnahme in die Gemeinde* — *Nichtaufnahme* oder *Ausschliessung*. Dasselbe ist binden, lösen Matth. 16, 19, 18, 18 — dort dem Petrus allein, hier allen Aposteln beigelegt; in der ersten Stelle werden jenem auch Schlüssel des Himmelreichs übergeben. Der Sinn hier also ist: sie sollen gesendet sein, eine heilige Gemeinde auf Erden zu stiften.

V. 24. Thomas wieder in dem Charakter, welchen Johannes ihm beilegt: 11, 16. 14, 5. [*Neander* L. J. S. 598]. Er hatte sich im menschlichen Sinne als *Freund* an Jesus angeschlossen, ohne sich auf die höhere Bestimmung Jesu zu ihm hinzuwenden. Wahrscheinlich hielt er sich nach seinem Tode von dem Jüngerkreise getrennt, welcher ihm keine Bedeutung mehr hatte. Daher war er wohl nicht bei den Jüngern gewesen, wie V. 24 erzählt.

V. 25. *Τύπος* (auch *τόπον* findet sich) ist entweder Wunde oder Mahl, Spur. Statt des zweiten *τύπον* ist oft (auch im *Cod. A.*) *τόπον* gelesen und von *Lachmann* nach *Beza* und *Grotius* aufgenommen worden. Aber gewiss ist dasselbe Wort zwei Mal zu lesen. Also nicht bloß sehen, sondern selbst antasten,

auf das Sinnlichste wahrnehmen will er ihn. Freilich sind es nur übertreibende Reden; denn wäre es ein täuschendes Bild gewesen, ein Spuk, so hätte er ja auch *diesen* äusserlichen Schein, wie jeden anderen, annehmen können. Ψηλαφᾶν steht auch I Joh. 1, 1 von der sinnlichen Wahrnehmung der ganzen menschlichen Persönlichkeit Jesu.

V. 26. Ἐσὼ = κεκλ. θυρῶν V. 19. Ἐστῆ εἰς τὸ μέσον wie dort. Die Aufforderung an Thomas V. 27 geschieht nun mit dessen eigenen Worten, V. 25. Καὶ μὴ γίνου — πιστός (= πιστεύων Gal. 3, 9 coll. V. 6), der Satz ist wohl im allgemeinen Sinne zu nehmen: er soll fortan (γίνου) überhaupt gläubig sein. Glauben bedeutet hier die Ueberzeugung um einer höheren und göttlichen Zusicherung willen.

V. 28. Thomas sagte ihm: mein Herr und mein Gott. Die Kirche bezog diese Worte immer mit vollem Rechte auf Christum (εἶπεν αὐτῷ ist völlig beglaubigte Lesart). Nur Theodor von Mopsueste [Concill. coll. IV. c. 15] und Nestorius haben sie erklärt: ὑμνήσας τὸν θεὸν ἐγείραντα. Aehnlich fanden die Socinianer ¹⁾ und Paulus einen Ausruf des Erstaunens, dergleichen aber bei Hebräern und Juden nicht vorkommt. Jud. 6, 22 gehört nicht hierher; dort wird ein Engel wie Gott angeredet [LXX.: κύριέ μου κύριε, ὅτι εἶδον τὸν ἄγγελον κυρίου πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]. Der Zweifel geht bei Thomas in eine um so lebendigere und kräftig ausgesprochene Ueberzeugung über. Und zwar wohl um Beides willen, der Wiedererscheinung Christi und seines Alleswissens (I. 50). Uebrigens begreifen jetzt auch die Kirchlichen, dass: 1) es eine

1) So z. B. Franciscus Davidis, der auch an der Aechtheit des Pronom. αὐτῷ gezweifelt hatte. Seine theologischen und kritischen Bedenken widerlegte aber Socin. epist. Racov. 1628. S. 186 ff. vornehmlich mit Berufung auf Erasmus. Is ingenue fatetur, Christum hoc loco aperte vocari deum, quamvis alicubi dicat, tergiversationi locum esse posse. Daher ist auch jene Ansicht nicht kirchlich anerkannt im Catech. Racov. q. 159 f.

historische Stelle sei, ein vom Evangelisten wiedergegebenes Wort des Thomas; 2) nicht in unserem dogmatischen Sinne zu nehmen. Er achtet Christum für eine solche Gotteserscheinung, wie sie im A. Testament abwechselnd mit Engeln eingeführt wird, für eine Theophanie.

V. 29. *Πεπίστευκας* ist, wie 1, 51, Frage oder Anrede. *Μακάριοι* wie Luk. 1, 45, *μακάριοι ἡ πιστεύσασα*: mit denen steht es (innerlich und äusserlich) wohl. Aber diese *πιστεύσαντες* sind nicht blos die übrigen Jünger; der Satz ist vielmehr ganz allgemein aufzufassen: die über die unmittelbare, sinnenfällige Wahrnehmung hinaus sich überzeugt haben, nämlich um des göttlichen Zeugnisses willen. Aus dem Ganzen des Geistes, der Person, wie sie Christus darstellt, müsse auf die Möglichkeit überirdischer Dinge geschlossen werden, also habe man sich eben an die Idee, an den Geist zu halten.

V. 30 u. 31. Gewiss der Schluss, nicht blos von diesen letzten Erzählungen (die Väter), sondern vom ganzen Buche. Denn in jenen war ja gerade nicht von Zeichen die Rede gewesen. Und in der Bedeutung *τεκμήρια* AG. 1, 3, wie mit den Vätern ¹⁾ auch Lücke, Olshausen, Tholuck meinen, steht *σημεῖα* nie. *Ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* (12, 37 *ἔμπροσθεν τῶν Ἰουδαίων*): völlig gewiss für seine Jünger.

V. 31 giebt Johannes den Zweck seines Evangelium an. „Damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus sei, der Gottessohn.“ Diese letzte Formel steht zwar

1) *Theophylact. S. 766: Περὶ ποίων σημείων ἐνταῦθα λέγει ὁ Εὐαγγελιστής; ἄρα τῶν πρὸ τοῦ σταύρου; οὐχί, ἀλλὰ τῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐπάγει γὰρ· ἐποίησεν — αὐτοῦ. Τὰ δὲ πρὸ τοῦ σταυροῦ οὐκ ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἀλλὰ πάντων ἐποίει, ὥστε ταῦτα περὶ ὧν νῦν λέγει ὁ Εὐαγγ. τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν εἰσι. In jenen vierzig Tagen habe er *σημεῖα τῆς ἀναστάσεως* vollbracht, *δεικνὺς ἑαυτὸν υἱὸν ἀνθρώπου, τοῦτ' ἐστίν, σῶμα φοροῦντα εἰ καὶ ἄφθαρτον καὶ θεοειδέστερον καὶ μηκέτι σαρκικοῖς νόμοις ὑποκείμενον.**

in der nächsten, jüdischen Bedeutung (1, 50. 9, 35), doch erhält sie durch das Folgende ihre höhere Idee. „Und damit ihr glaubend das ewige Leben habt“; glaubend das Leben, wie 3, 16. 5, 24. 6, 40. 47. Ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ gehört zum ζῶν ἐχειν: indem ihr ihn nennt oder von ihm genannt werdet = durch ihn. Der Zweck geht also über das bloß *Messianische* hinaus — ein höherer Gottessohn — und *beseligende* Ueberzeugung durch denselben.

An der Aechtheit des 21. Kapitels zweifelte die alte Kirche nie, der Inhalt desselben hatte das grösste Interesse für sie — viele Legenden sind aus ihm hervorgegangen, namentlich auch in den nordischen (isländischen) Sagen (der weisse Christ). Nur V. 25 hat hie und da gefehlt, und Scholien bezeichneten ihn als προσθήκη. Grotius war der Erste, der mit der Behauptung hervortrat, das ganze Kapitel sei nicht vom Verfasser des Evangelium, sondern ein Nachtrag der *Ephesinischen* Gemeinde, weil 20, 30 f. der Schluss des Evangelium sei. Dazu kamen noch als Gründe hinzu: 1) solche die man aus dem angeblich zu kleinlichen Inhalte des Kap. entnahm, um dessen willen in der Kirche, selbst von Augustin¹⁾ und Olshausen Vieles für Allegorie gehalten wurde, oder doch aus dem Inhalte des Schlusses V. 25. Insbesondere 2) scheine V. 23 den Tod des Johannes vorauszusetzen. 3) Machte man auf Sprachverschiedenheiten aufmerksam, welche aber nur in Kleinigkeiten bestehen. (Credner Einl. S. 232. Schott Isagoge S. 162.) Vermuthungsweise wurde auch hier die Person des Presbyter Johannes

1) Tract. 122: Hoc capitulum (cap. 20, 30 f.) velut hujus libri indicat finem; sed narratur hic deinde, quemadmodum se manifestaverit dominus ad mare Tiberiadis, et in captura piscium commendaverit ecclesiae sacramentum (heiliges Bild), qualis futura est ultima resurrectione mortuorum. Ad hoc itaque commendandum valere arbitror, quod tamquam finis interpositus est libri, quod esset etiam secuturae narrationis quasi prooemium, quod ei quodammodo faceret eminentiorem locum.

als Verfassers genannt. Dem treten im Allgemeinen bei *Paulus*, [*Lücke*,] *Tholuck*, auch *de Wette* [in der Erklärung und in der Einleitung ins N. Test. §. 112. *Reuss* die Gesch. d. heil. Schrift. d. N. Test. §. 120.], *Wieseler indagatur num loci Marc. XVI. 9 ff. et Joann. XXI. genuini sint nec ne.* Gotting. 1839. Im Allgemeinen vertheidigten das Kapitel als ursprünglich zum Evangelium gehörend *Eichhorn*, *Kühnoel*, *Guerike* (Beiträge S. 67), *Olshausen*, *Handsche de authentia c. XXI. evang. Joann. ex. sola orat. indole judicanda.* Lips. 1818. *Weber authentia cap. ult. evang. Joann. vindicata.* Hal. 1823. *Erdmann* einige Bemerkk. über Kap. 21 des Evang. Johannis. Rostock 1819, und einige der neuesten Gegner des Johann. Evangelium ¹⁾, wie *Bruno Bauer* [auch in der Kritik der evangelischen Geschichte d. Synoptiker, 3. Bd. 1842. S. 336; endlich auch *Ammon* L. J. S. 80 f.]. Bloss gegen die Aechtheit von V. 24 f. erklärten sich Viele, unter den Neuesten auch *Meyer* ²⁾. Zwischenmeinungen sind diese aufgestellt worden: 1) das Kapitel sei ein späterer Zusatz des Evangelisten Johannes, nachdem er das Evangelium selbst schon vollendet gehabt habe. (So schon *Wegscheider* Einleit. in das Evang. Joh. S. 186.) 2) Was eigentlich auch *Grotius* meinte, es sei nach der persönlichen Erzählung des Johannes von einem Anderen beigelegt worden. So *Schott Isagoge* S. 164, *Lücke*, *Credner*, *Tholuck* (Glaubwürdigkeit der Evang. S. 270 ff.), der hier das älteste Zeugniß für das Evan-

1) Von ihnen hat nur *Lützelberger* (die kirchliche Tradition über den Apostel Joh. S. 207) dieses Kapitel für einen späteren, wenn auch sehr frühen Zusatz erklärt von der Hand eines fremden den Ländern näher stehenden, in welchen Petrus, Jakobus und Johannes die Herrschaft führten, aber ziemlich ungeschickten Beförderers und Liebhabers des Evangelium, der es wirklich gern zu einem apostolischen machen möchte oder es dafür hielt.

2) Mit diesem Resultate stimmt auch der neueste katholische Exeget *Maier* überein: Commentar über das Evang. Johannes. 1. Bd. 1843. Einl.

gelium findet. Die Kritik dieses Kapitels ist bis jetzt keineswegs entschieden. Es hat noch ganz den Charakter des Evangelium, selbst in dem Material der Sprache. Auffallend nur ist der Gebrauch der Formel *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* [V. 2]. Es konnte des Schlusses ungeachtet beigefügt werden auch in der ersten Abfassung des Evangelium, weil dieser Beisatz einen eigenen Zweck hat — ein *persönlicher Auhang* zu sein, etwas Besonderes über Johannes den Apostel zu berichten, nachdem das Allgemeine so besprochen worden war, dass der Schriftsteller seine Persönlichkeit hatte zurücktreten lassen. Gewöhnlich hält man für den Zweck des Kap., das Gerücht zu bestreiten, dass Johannes nicht sterben werde. Aber V. 24 f. sind bestimmt von einem anderen Verfasser [Bd. I. S. XXIX], deren Weglassung freilich das Kap. ohne eigentlichen Schluss lässt. In *οἶδαμεν* unterscheidet der Schreiber dieser Verse sich selbst vom Evangelisten. Und hier mögen wir uns denken, dass die Ephesinische Gemeinde diese Verse beigesetzt habe. Gewiss aber hatte die alte Kirche Recht, wenn sie meinte, es liege ein eigenthümlicher Reiz auf der Darstellung dieses Kapitels.

Gurlitt explicatur cap. 21 evang. Joannis et simul de ejus auctoritate exponitur in den lectt. in N. T. spec. III. 1805.

V. 1. *Ἐφανερώσιν ἑαυτόν* — Johannes liebt dieses Wort in der activen Form, und immer hat es auch bei ihm, wie überhaupt im N. Test. (1 Tim. 3, 16), eine höhere Bedeutung: Erscheinung eines höheren Wesens (2, 11. 17, 6 — weniger gehört hierher 7, 4). Doch (*de Wette*) geisterhaftes Erscheinen bedeutet das Wort nicht. Auch Mark. 16, 12. 14 hat *ἐφανερώθη* von diesen Erscheinungen. Also auffallend ist der Gebrauch dieses Wortes keineswegs. *Ἐπὶ τῆς* — gehört gewiss nicht zu *μαθηταῖς*, also bedeutet *ἐπὶ* hier gewiss *an*, nicht *auf* (s. zu 6, 19. I. Bd. S. 234). Matthäus erzählt [28, 16] — aber nicht *diese* Scene — von

einer Erscheinung auf einem *Berge Galiläa's* (wie er sonst auch Anderes auf einen solchen versetzt), Johannes am *See*, wohin ihn seine Erinnerungen wohl am Meisten zogen. *Οὕτως*: unter solchen Umständen. Die folgende Erzählung hat einige Aehnlichkeit mit Luk. 5, 1 ff., mit der Berufung der vier Fischerjünglinge. *Keiner* hat aus dem Anderen genommen; es blieb ein stehendes Bild das von der Fülle bei ihm auf dem See von Tiberias.

V. 2. Thomas erscheint in *diesem* Gewerbe ¹⁾ hier allein; über Nathanael 1, 46. *Ἄλλοι*, auch diese; in der Kirche aber wurden ihre Namen verschieden genannt. Immer beweisen solche Stellen einen weiteren Jüngerkreis Jesu — wie ja auch Luk. 10, 16 f. von 70 Jüngern spricht.

V. 3. Es ist in unseren Bericht nichts Kleinliches hineinzulegen — es wird das freundschaftliche Beisammenleben der Jünger bis ins Einzelne dargestellt, wie es Johannes liebt bei Dingen, die ihn heftiger berühren: *ἐρχόμεθα καὶ* — und dann das *εὐθύς*, wiewohl dieses oft gefehlt hat und auch von *Lachmann* [*Meyer, Schott*] ausgelassen [was von *D. Schulz* gutgeheissen] worden ist. Aber *ἐνέβησαν* ist gewiss zu lesen [*Griesbach — Hahn*] statt der *rec. ἀνέβησαν*. Dieselbe Variante Matth. 15, 39. Dieselbe Notiz: die ganze Nacht fingen sie Nichts, auch Luk. 5, 5.

V. 4. *Πρωῖας* (18, 28) *γεν.*: in der Morgendämmerung. *Ἔσθη* wie 20, 19. 26. Statt *εἰς* liest *Lachmann* *ἐπὶ* [von *Schott, de Wette* und *Kühnoel* für Erklärung gehalten]. *Οὐ* — ἤδ. dasselbe auch 20, 14.

V. 5. *Παιδία* — hier allein im Evangelium (1 Br. 2, 18), wie 13, 33 *τεκνία*, Mark. 10, 24 *τέκνα*, trauliche Anrede. *Προσφάγιον* = *ὀψάριον* im Folgenden V. 9. 13. 6, 9 ff. *Zukost* — hier eben von Fischen.

1) *Euthymius* macht dabei die fromme Bemerkung: οὐδὲν ἔχοντες πράττειν, λοιπὸν ἡλλευον, τὴν προτέραν μετερχόμενοι τέχνην, εἰ καὶ μὴ φιλοκερδῶς ὡς τὸ πρῶτον.

V. 6. Die *rechte* Seite wird natürlich ohne Bedeutung genannt — die Kirche fand freilich eine solche darin ¹⁾. V. 7. Der Charakter der beiden Jünger erscheint ganz so wieder, wie 20, 2 ff. Schon *Chrysostomus* erkannte die Richtigkeit der Zeichnung. Johannes ahndet zuerst, dass es Jesus sei, Petrus beilegt sich zu ihm zu kommen. Uebrigens wurde seine Erscheinung in *Galiläa* erwartet — deswegen waren sie ja dort. Ἐπενδύτης (*opp.* ὑποδύτης) ist ein schlechtes, übergeworfenes Gewand, Fischerhemd. Dieses διεζώσατο, gürtete er zum Schwimmen. Γυμνός, eben nur mit diesem bekleidet. Eine andere Erklärung nimmt γυμνός als Gegensatz zu ἔπενδύτης (*Theophyl., Meyer*): er bekleidete sich damit. Aber dieses ist nicht διαζωννύναι, vrgl. 13, 4 f. Ἐβαλεν — θάλασσαν. Aehnliches Matth. 14, 28 ff.

V. 8. Οὐ γάρ — deswegen eilten sie nicht wie Petrus. Sie waren vom Lande nur ungefähr 200 Ellen entfernt (ὡς ἀπό — 11, 18). Σύροντες — Fülle und Last. Das Verbum ist stärker als ἐλκύειν: *trahere*, mühsam nach sich ziehen.

V. 9. Auch dieses wird wohl als etwas Ungewöhnliches erzählt — wenn auch nicht bestimmt als Wunder (hiergegen auch *Meyer*). Ganz charakteristisch wird jetzt Alles, was an Jesus erschien, den Jüngern ungewöhnlich, ausserordentlich. Ἀποβαίνειν — vom Schiffe steigen, auch in der ähnlichen Erzählung Luk. 5, 2. Ἀνθρακ. 18, 18. Gewiss soll in dieser Beschreibung nichts Wunderbares, wie die Kirchenväter ²⁾ annahmen, berichtet werden; dieses würde auch viel zu kleinlich sein.

1) *Euthymius* mit dieser Mahnung: Χρὴ τοίνυν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ πειθομένους πονεῖν καὶ βάλλειν εἰς τὰ δεξιὰ· τοῦτο γὰρ τὸ μέρος ἐπαινετόν.

2) *Euthymius* S. 653: τὸ μὲν ὀψάριον τῇ ἀνθρακιᾷ ἐπικείμενον, τὸν δὲ ἄρτον ἰδίᾳ παρακείμενον, ἐξ οὐκ ὄντων πάντα πάντως παρηγμένα, ἵνα κἀντεῦθεν δείξῃ τὴν δύναμιν αὐτοῦ, καὶ πεπονηκότας αὐτοὺς ἀνακτήσῃται φιλοστόργως διὰ τροφῆς.

V. 11. Ἀνέβη, stieg höher vom Ufer hinan. Die auffallende Erwähnung der *Zahl* ist weder mystisch noch sonst bedeutsam — aber in der That liegt eine Bürgschaft für das Authentische der Erzählung darin. In einem so einfachen Bericht würde eine solche Zahlendichtung wohl nicht geschehen sein. Bei diesem Ereignisse hatte sich Alles tief eingepägt — gezählt aber wurde ursprünglich gewiss, da ja der Ertrag *getheilt* werden musste. „Es riss nicht“; diess dünkt den Johannes wunderbar, während umgekehrt Luk. 5, 6 von einem Wunderzuge es heisst, das Netz sei zerrissen.

V. 12. Ἀριστᾶν ist das eigentliche Wort für die früheste Mahlzeit. Ἐξετάζειν steht hier allein [daher *Schott's* Anstoss], bei Matthäus zwei Mal [2, 8. 10, 11]. Aber auch in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet es nicht: bestimmt fragen, ausfragen, sondern *erforschen*, also durch allgemeine Fragen, wie die ist: οὐ τίς εἶ; eine Frage, die nicht zu fassen ist: bist du der Herr? Οὐδεὶς ἐτόλμα — deutet gewiss nicht an, dass sie noch Zweifel gehabt, aber sie nur nicht geäussert — sondern: es vermochte oder es wagte Niemand bei sich (τολμᾶν bedeutet Beides) — Niemand also hätte noch gezweifelt.

V. 13. Ἐρχεται wie προσελθὼν Matth. 28, 18: näher heran trat er. Ohne Danksagung übrigens (6, 11) giebt er ihnen von der Speise — doch hat gewiss dieses hier keine besondere Bedeutung. Vrgl. Luk. 24, 30 f., wo die Jünger ihn am Brotbrechen erkennen. Τὸ ὀψάριον steht collectiv; *Meyer*: das Fischwerk.

V. 14. Τρίτον ganz nach der vorigen Erzählung 20, 19 ff. Ἐγερθεὶς ἐκ νεκρ. steht hier allein bei Johannes (20, 9 ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι), aber die Formel war gleich gewöhnlich und natürlich.

Aber der folgenden Erzählung wegen ist wahrscheinlich alles Vorige erzählt worden. Mit Recht hat sich *Lücke* gegen *Augustin* und *Olshausen* erklärt,

welche meinten, die vorige Erzählung sei symbolisch zu erklären von der Wirksamkeit der Apostel und ihrem Segen. Durch jenes kleine idyllische Bild soll vielmehr das Folgende nur eingeleitet werden. Die Frage an Petrus, und zwar dreimalige, steht in deutlicher Beziehung auf seine Verleugnung nach den früheren Zusicherungen seiner Treue 13, 37. Die Rede soll zugleich versöhnend und aufmunternd sein. Jetzt war sie auch durch den vordrängenden Eifer des Petrus V. 7 und 11 veranlasst. Ganz in gleichem Sinne sind die Reden Jesu aus früherer Zeit Lukas 22, 31 (versucht soll er dennoch die Brüder stärken), und auch ohne Rücksicht auf seinen Fall bei Matth. 16, 18.

Die Fragen V. 15—17 sind übrigens gewiss nicht unmittelbar nach einander geschehen, sondern unter und nach dem Mahle, nach und nach. In den Worten ἀγαπᾶν und φιλεῖν findet sich kein Unterschied, so dass φιλεῖν das stärkere wäre, und eine Gradation in: ἀγαπᾶν πλεῖον τούτων, ἀγαπᾶν, φιλεῖν. Sonst würde nicht V. 17 stehen: τὸ τρίτον· φιλεῖς με; — auch bedeutet sonst bei Johannes ἀγαπᾶν immer so viel als φιλεῖν 3, 35. 5, 20. 11, 3. 5. Eben so wenig sind in den Antworten Jesu die Verba βόσκειν, ποιμαίνειν und die Substantive ἀρνία und πρόβατα zu unterscheiden. Es ist blosse Abwechslung in den Ausdrücken der Frage, oder es soll in dieser Veränderung die Vorstellung der Liebe *bestimmter, vollständiger* gegeben werden. Aber die Antworten des Petrus sind wenigstens zuletzt gesteigert. Ἰωνᾶ ist vielleicht absichtlich gebraucht, nicht der an die Stelle dieses Namens gegebene (1, 43. Matth. 16, 17). Denn der Name Petrus war eine Bezeichnung der *Kraft*. Hier aber schwankt die Schreibung jenes Namens noch mehr als 1, 43 [I. Bd. S. 70]. Ἰωνᾶ ist *rec.*, hier und dort; Ἰωάννου wird auch hier von *Lachmann* gelesen, von *Erasmus (Luther)* Ἰωαννᾶ, wie ein solcher Name Luk. 3, 27 vorkommt. Eigentlich sind dieses verschiedene

Namen, der Name des Johannes aber konnte leicht in den Text kommen. *Πλεῖον τούτων* als diese Männer Alle, und namentlich *quam isti*. Einige Lateiner lesen auch *plus quam istos*. Ueber Alle hatte sich Petrus in vermessener Rede, die von Johannes nicht erzählt wird, erhoben Matth. 26, 33. Oft wurde das *πλεῖον τούτων* weggelassen, namentlich von den Lateinern. In Petri Antwort fehlt die Berücksichtigung der Worte, weil er es nicht entschieden zu bejahen wagt; daher sind sie wohl weggefallen. Nach *καὶ Κύριε* ist Kolon zu setzen [so schon bei *Curcelläus*], *καὶ* bejaht die Frage, und verstärkend ist beigelegt *σὺ οἶδας* — vrgl. 2, 25. *Βόσκε τὰ ἀρνία μου* ist ganz gleich mit Matth. 16, 18; aber hier wie dort keine besondere Begünstigung oder Beauftragung des Petrus (zweite Hauptstelle der Römischen Kirche ¹), sondern Aufforderung sein Amt redlich zu führen — oder auch (so die *Väter*) eine Einsetzung in dasselbe. Es *braucht* das Bild nicht auf die Allegorie Kap. 10 zurückzugehen — es war ja gegebenes, stehendes Bild. Der *ἀρχιποίμην* 1 Petr. 5, 4. (Hebr. 13, 20) mag aber immerhin für *Petrus* ein liebes Bild geworden sein. Vrgl. AG. 20, 28.

V. 16. *Πάλιν δεύτερον* 4, 54. Endlich auf die dritte Frage entgegnet Petrus V. 17 *σὺ πάντα οἶδας* — vielleicht nicht bloß nebenbei oder bekräftigend hinzugesetzt, sondern mit Rücksicht auf seine Verleugnung: du siehst *in's Verborgene*; giebt also den *besten* Grund von dem Zweideutigen (vgl. 1 Joh. 3, 20: *γινώσκει πάντα*).

Hier nun nach der erneuten Versicherung seiner Treue und Einsetzung in sein apostolisches Amt erfolgen, wie zum *Lohne*, Ankündigungen dessen, was er erfahren solle. So werden auch Mark. 10, 13 *Lei-*

1) So namentlich auch von *Leo M.* benutzt (s. *Perthel* Papst Leo's I Leben und Lehren, 1843. S. 226 — 229) und als Beweis ausgeführt Cat. Roman. I. 3. 2. §. 156.

den unter Belohnungen angekündigt. V. 18. Ὅτε ἤς νεώτερος — die jetzige Zeit kann mit eingeschlossen sein: „So lange du jünger gewesen bist.“ — Sich selbst gürtен (wie es Petrus eben gethan hatte V. 7) und gehen, wohin man will, bedeutet: thun wollen und thun, was man will. Ἐκτείνεις τὰς χεῖράς σου, nicht bittend, sondern hingebend, gezwungen. Es gehört nur als Ausführung zum Folgenden ἄλλος σε σώσει. Dieses ist nun gewiss nicht von blosser *Allerschwäche* zu verstehen. Aber *gegürtet* werden könnte [Meyer] nur von Gefangenschaft (*Banden*) verstanden werden (AG. 21, 11); doch wenigstens unser Schriftsteller findet *Tod* und zwar Kreuzestod darin. Und diesen entweder nur im Gürtен (die Gekreuzigten wurden es), oder auch (*Theophylact.* ¹) im Handausstrecken. Φέρειν ist stärker als ἄγειν.

V. 19. Gewiss war Petrus schon gestorben, als dieses geschrieben wurde, und die Stelle ist daher ein historischer Beleg für den Ausgang jenes Apostels, wie ihn die Kirche darstellt. Daher auch wohl das bestimmtere δοξάσει, nicht ἐμελλε δοξάζειν. Ποίω θανάτῳ 2, 21. 11, 51. 12, 33. In der Stelle 2 Petr. 1, 14 καθὼς — ἐδήλωσέ μοι bleibt es immer zweifelhaft (wenn gleich jener Brief keine authentische Schrift ist), ob sie sich auf eine *solche* Verkündigung und auf *diese* beziehe oder mehr auf einen *natürlichen* Tod. Δοξάζειν θεόν wurde aus dieser Stelle kirchliche Formel für den Märtyrertod; vrgl. Suicer [*thes. eccl. s. v. δοξάζειν*]. Aber es bedeutet *hier* wohl weniger dieses, als die Sache Gottes stärken, fördern. Vrgl. 17, 1 und μεγαλύνειν Χριστόν, auch durch den Tod, Phil. 1, 20.

V. 19. Ἀκολουθεῖν ist *hier* nicht zu nehmen, wie 13, 36 von der *Nachfolge* im Leiden — Andere: im *Amt*. Vielmehr (vrgl. V. 20) wie der Sprechende sich

1) S. 770: Τὸ γὰρ ἐκτενεῖς — σώσει οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπὶ σταυροῦ ἔκτασιν καὶ τὰ δεσμὰ δηλοῖ.

anschickt, wegzugehen, fordert er ihn auf, ihm wie ein neuer Jünger zu folgen.

V. 20 und 21 ist wieder ganz im Charakter des Mannes gehalten: neuer Muth, aber auch neue Schwächen. Hier Eifersucht auf den anderen Jünger, aber wir wissen nicht, ob auf das Verschontbleiben desselben oder nicht vielmehr — was wahrscheinlicher ist — darauf, dass dessen Märtyrerthum noch glänzender sein würde. *Ὅς καὶ ἀνέπεσεν — παραδιδούς σε;* ist hier nicht müssig beigesetzt (*Lücke* hält es, wenn das Kapitel Johanneisch ist, für Glossem), sondern, vgl. 13, 25, um anzudeuten, dass Petrus, welcher dort diesen Jünger aufgefordert hatte, seinen Vorzug wohl gekannt habe.

V. 21. *Οὗτος δὲ τί;* heisst nicht *blos*: warum folgt auch er? V. 20, sondern: was wird er *sein, haben, erfahren?* V. 22. *Τί πρὸς σε;* was geht es dich an? [*Winer* Gramm. S. 177 und 657.] Es liegt wohl die Bedeutung der Stelle nicht darin, dass *seinem* Spruche doch Niemand werde widersprechen können (auch steht nicht *ἐγὼ* bei *θέλω*), sondern: dieses sei Bestimmung. „Ein Jeder soll das Seine thun, seine Bestimmung erfüllen; das Geschick sei Gottes Sache;“ Matth. 20, 15. *Εἰ* steht nicht *blos* hypothetisch; *θέλω* aber ist hier wohl mehr als 17, 29. *Μένειν*, *superstitem esse*, 1 Kor. 15, 6. Phil. 1, 24. „Bis ich komme“, der unbestimmte, vieldeutige Ausdruck — Matth. 16, 28. In jedem Sinne lag in dem Ausdrücke die Ankündigung eines längeren Lebens, vielleicht auch eines natürlichen Todes, und dass Johannes den Sieg der Sache sehen sollte. Dem energischen Manne wird der Märtyrertod angekündigt, dem contemplativen die Einsicht in die Entwicklung der Sache. So stellte auch die kirchliche Sage das Geschick der Beiden dar.

V. 23. „Ein Gerücht ging aus unter die Brüder, dass dieser Jünger nicht sterben werde.“ Man verstand das Kommen Jesu von seiner Erscheinung zum

Weltuntergang, folglich zum Aufhören des Todes — hielt jenen also für einen περιλειπόμενος 1 Thess. 4, 17. *Kal* steht verbessernd = καίπερ 16, 32. Es liegt in der Verbesserung, dass es auch ein anderes Kommen Jesu gebe, als das, bei welchem der Tod aufhören werde. An welches Kommen der Schriftsteller dabei gedacht habe, eines von denen Kapp. 14 — 16, oder, wie sonst in den Reden Jesu, an die Entscheidung seiner Sache auf Erden, wissen wir nicht. Die Stelle ist meist unerklärt geblieben, auch bei *de Wette* heisst sie völlig unklar. Einige (*Cyrill.*, *Lücke*, *Meyer*) glauben ἐὰν θέλω, hypothetisch gemeint, sei kategorisch genommen worden. Aber aus der oberflächlichsten Ansicht der Stelle entstand die Sage durch das ganze Mittelalter, dass Johannes nicht gestorben sei, ob er gleich in seinem Grabe ruhe (*Augustin.* Tract. 124: *Non enim possunt deesse, qui credant* — und weiter beruft er sich auf glaubwürdige Zeugen: *re vera non a levibus hominibus id accepimus.* *Phot.* Bibl. 229. *Credner* Einl. S. 220 f.). Doch später [*Theodoret.* H. E. 5, 24. *Gregor. Nyss.* Vit. Greg. Thaum. Opp. Paris. edit. II. S. 977] wurde er mehr als herumwandernder Geist vorgestellt (wie dieses *Lavater* [nach *Gurlitt's* Bericht] geglaubt haben soll), und das Gegenstück seit dem 13ten Jahrh. wurde die Sage von dem ungläubigen, wandernden (ewigen) Juden. Die übrigen Geschehnisse Jesu hat auch unser Evangelium, wie die gesamte evangelische Geschichte, übergangen. Sie liess den Geist an die Stelle der Person Christi treten, welche sie verklärt bei Gott dachte.

V. 24 und 25 sind nun, wie gesagt, gewiss nicht vom Verfasser des Evangelium. Aber wir haben in ihnen allerdings wohl das älteste Zeugniß von der Johanneischen Authentie des Evangelium. *Τούτων* und *ταῦτα* geht wohl Beides auf alle Geschichten dieser Schrift. *Οἶδαμεν ὅτι* — steht besonders oft im ersten Briefe Johannes (3, 2. 14 u. a.), wo es Entschiedenes, Gewisses bedeutet — *constat*; anders 19, 35 *κά-*

κεῖνος οἶδεν ὅτι —. Aber wie nach dieser Lesart οἶδε, was *Beza* conjecturirte, oder οἶδα, οἶδα μὲν erklären *Chrysostomus* und *Theophylactus*.

V. 25 ist ein steigender Schluss des Endes von Kap. 20: „Es könnte gar nicht Alles geschrieben werden.“ Bis zur Hyperbel steigert sich hier Alles: ἅλλα πολλά hier, nicht blos σημεία. Καθ' ἓν (wie καθ' ἓν ἑκάστον AG. 21, 19): Alles zusammen. „Dann würde, meine ich, selbst die *Welt* nicht fassen die geschriebenen Bücher.“ Diese Hyperbel ist in allen Sprachweisen gangbar; ähnlich ist die Formel: bis zum Himmel reichen: Gen. 11, 4 [ἕως τοῦ οὐρανοῦ, Deut. 1, 28. 9, 1], Dan. 4, 17. Doch hat sie etwas Auffallendes, Nichtapostolisches — oben (5, 20) war wenigstens von dem geistigen Umfange seines Werkes die Rede. Die Erklärung (schon bei *Augustin*): auch so würde sie die Welt nicht fassen, aufnehmen (χωρεῖν 8, 37) passt nicht zum οὐδὲ αὐτόν, das *Augustin* auch mit κόσμον verbindet ¹⁾. *Weber* [l. c. S. 60] streicht τὰ γραφόμενα βιβλία und bezieht αὐτόν auf Jesum. Es müsste dann immer heissen οὐδὲ οὕτως.

1) Tract. 124: *nec ipsum arbitror mundum capere eos, qui scribendi sunt, libros. Non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, quae in eo scribi quomodo possent, si scripta non ferret? Sed capacitate legentium comprehendere fortasse non possent, quamvis salva rerum fide plerumque verba excedere videantur fidem.* Auch bei dieser Fassung erkennt er eine Hyperbel an, wie Ps. 67, 22. 79, 9. Die richtige Deutung hat schon *Origenes* bei *Euseb.* H. E. 6, 25: τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ σῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἐν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν, δύνασθαι τοσαῦτα ποιῆσειν, ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο;

Der erste Brief.

Die Lectüre des ersten Johanneischen Briefes — denn von diesem unter den drei Briefen dieses Namens ist für sich zu handeln — gereicht nun sehr zur Bestätigung des Evangelium, als einer apostolischen Schrift. Ueber ihn sind die Meinungen wenigstens jetzt, aber auch wohl bei den alten Gegnern des Evangelium, den Alogern, nicht so getheilt gewesen, wie über das Evangelium.

J. E. C. Schmidt Versuch einer Einleitung in den ersten Brief Johannis in *Schmidt's* Bibl. für Kritik u. Exegese des N. Test. 1. Bd. 1. H. 1796.

Seine Aechtheit.

Selbst die oberflächlichste Ansicht lehrt, dass Geist und Gedanke, wie Form und Sprache des Briefes und des Evangelium ganz dieselben seien. Schon *Dionys. Alex.* bei *Euseb.* H. E. 7, 25 sagt von Johannes, er gehe im Evangelium und diesem Briefe Alles durch *διὰ τῶν αὐτῶν κεφαλαίων (Perioden) καὶ ὀνομάτων.* Die Ausführung hiervon ist durch *Schulze* geschehen: der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes, 1803. S. 236 ff.; *Schott* Isag. S. 440; *Credner* Einl. S. 227 ff. [*Eichhorn* Einl. Bd. 2. S. 281 ff.; *de Wette* Einl. S. 330 ff.]

Wenige nur haben diese Erscheinung aus einer *Nachahmung* des Evangelium erklären wollen. So *Lange* die Schriften des Johannes übersetzt und erklärt, 1797. Bd. 3. S. 4 ff.; gegen den *Fritzsche* schrieb:

Bemerkungen über die Briefe Johannis in *Henke's Museum für Religionswissenschaft*. 3. 1. S. 104 ff.

Aber abgesehen davon, dass der Brief einen zu bedeutenden, kräftigen Geist in sich hat, wie er nicht in Nachahmungen zu sein pflegt, so sind die Ideen des Evangelium in demselben nicht *wiederholt* worden, sondern entwickelt, *angewendet*; Einiges ist auch neu aufgefasst. Die bedeutendsten daher von den Gegnern des Johanneischen Evangelium hielten diesen Brief für ächt, und das Evangelium sollte eine Nachbildung des Briefes sein. So haben *Strauss*, *Weisse* d. evang. Gesch. I. S. 96 ff., auch *de Wette* die Zweifel gegen das Evangelium statthafter gefunden als gegen diesen Brief.

Und wenigstens (doch dieses liegt in der verschiedenen Natur dieser beiden Schriften) kann man eher beim Evangelium als bei diesem Briefe annehmen, dass ein apostolischer Verfasser nur mittelbar Theil an ihm habe, entweder jene Schrift überarbeitet worden sei oder nur nach mündlichen Erzählungen des Johannes niedergeschrieben. Hier im Briefe hat Alles den Charakter unmittelbarer, eigener Niederschrift. Das Natürlichste wird dann also immer sein, die beiden Schriften demselben Verfasser beizulegen. Und bei beiden nennt die Kirche den Apostel Johannes. Allerdings beschreibt sich der Verfasser als Augenzeugen 1, 1—3. 4, 14; und man nimmt in diesem Briefe Nichts wahr, was eine absichtliche Täuschung verriethe. *Würdig* wenigstens jedes apostolischen Mannes ist der Brief, und, wie die gemeinsame Tradition der ältesten Kirche den persönlichen Charakter des Apostels Johannes darstellt, stimmt Charakter und Ton unseres Briefes vollkommen dazu — sei es immer, dass jene Darstellung des Johanneischen Charakters zum Theil, wenigstens in der späteren Kirche, erst aus seinen Schriften gemacht worden sei. *Eusebius* H. E. 3, 25 rechnet daher unseren Brief zu den *ὁμολογουμένοις*. *Papias*, der das Evangelium

nicht erwähnt hatte, gebrauchte nach *Eusebius H. E.* 3, 39 ¹⁾ Zeugnisse aus demselben. Im Briefe des *Polycarp. ad Philippens. c. 7* wird Kap. 4, 3 wiederholt, wiewohl sehr frei. Aber seit dem Ende des 2ten Jahrhundert (*Irenäus [adv. haer. 3, 18]*, *Clemens Alex.* ²⁾) geht die Bezeugung fort für diesen Brief als anerkannte Urkunde des Apostels Johannes. *Marcion* übergang in seinem Kanon *alle* Johanneische Schriften. Die Aloger hatten keinen kritischen Gedanken bei ihrer Verwerfung der Johanneischen Schriften; aber es ist auch ungewiss, ob sie die *Briefe* verworfen haben. Vielleicht sind unter den Worten des *Epiphanius haer. 51, 3* ³⁾ Ἰωάννου βιβλῶν nur das Evangelium und die Apokalypse zu verstehen.

Erst gegen das Ende des 18ten Jahrh., in welcher Zeit sich die Kritik leicht, aber nicht in der ernsten Weise wie jetzt, überspannte, wurden die Johanneischen Briefe, *auch* der erste, theils von Solchen bestritten (s. oben), welche sie für Nachahmung des Evangelium hielten, theils von den Bestreibern der Johanneischen Schriften überhaupt. Zu diesen gehörte *Bretschneider probab. de evang. et epistolarum Joann. ap. indole et origine*, 1820. S. 166 ff., gegen welchen *Hemsen* die Authentie der Schriften des Evangelist. Joh. 1823. S. 356 ff., *Braun probabilia haud probabilia* oder Widerlegung der von *Bretschneider* gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evang.

1) Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

2) *Strom.* II. S. 389: φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ (5, 16) τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τοῦτοις: ἐάν — und *lib.* III. S. 439 citirt er 1 Joh. 1, 6. 7.

3) *Adv. Haer.* II. Tom. 1. c. 3. *Opp. ed. Petav.* I. S. 423. Der Briefe geschieht wenigstens durchaus keine Erwähnung: οὐτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὐτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν. *Epiphan.* meint daher, dass gegen sie Johannes im ersten Briefe (2, 18) polemisiert habe, um dem Gedanken entgegenzutreten, dass Cerinth der Verfasser des Evangelium und der Apokalypse sei.

und der Briefe des Johann. erhobenen Zweifel. 1824, *M. Weber authentia epist. Joann. primae argumentorum internorum usu vindicata*. Hal. 1823.

Oben schon wurde bemerkt, dass gegenwärtig die entschiedenen Gegner des Johanneischen Evangelium die Authentie wenigstens des ersten Briefes anerkennen. Was aber gegen diesen für sich gesagt worden ist, dass er matt, geistlos sei und wie sonst (*de Wette*), auch von Solchen, welche, wie *Eichhorn*, seine *Aechtheit* einräumten, dieses muss durch die Auslegung selbst gehoben werden.

Indessen wurden im Kanon die Johanneischen Schriften getrennt; seit man *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος* schied, wurden die drei Briefe unter die so genannten katholischen Briefe gesetzt, d. i. (wie man auch das Wort deutete: die Lateiner [*Cassiodor. instit. divin. c. 8*] nennen sie unrichtig *kanonische*) nicht-paulinische, die oft vorzugsweise *τὸ ἀποστολικόν* hiessen. Doch wahrscheinlich um der Würde des Johannes willen wurden diese katholischen Briefe in den wichtigsten Handschriften (und so auch bei *Lachmann* und *Scholz*) vor die Paulinischen gestellt, sogleich nach der Apostelgeschichte.

Charakter des Briefes.

Es ist ein *Wortstreit*, ob man diese Schrift mit der gewöhnlichen Meinung *Brief* oder *Abhandlung* zu nennen habe. Eben so zweifelhaft verhält es sich bei'm Briefe an die Hebräer. *Michaelis* (Einl. Bd. 2. S. 1230), *Storr* (über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis, 1786. S. 383 ff.), *Berger* (moral. Einl. ins N. Test. 2. Bd. S. 118), *Bretschneider* (*probab.* S. 176 ff.) leugneten den Charakter eines Briefes; dagegen *Ziegler*: der erste Brief des Johannes, ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeinde und keine allgemeine Abhandlung oder Buch, in *Henke's Magazin für Religionsphilos.* VI. 2. S. 254.

Die Schrift ist allerdings abhandelnd, aber als

Sendschreiben; sie setzt einen bestimmten, dem Verfasser bekannten Lesekreis voraus, redet denselben wiederholt an und zwar als Liebe und Vertraute, ἀγαπητοί, τέκνια, παῖδια, nimmt auf die Verschiedenheit in demselben, wie die des Alters Rücksicht 2, 12—14, auf seine Verhältnisse (5, 21) und auf früher ertheilte Belehrungen 1, 3 f. (ἀπαγγέλλομεν neben γράφομεν), 2, 13 u. 14 (γράφω neben ἔγραψα). Also wenigstens eine ins *Allgemeine* hin geschriebene Abhandlung ist die Schrift nicht.

Aber jene früher ertheilte Belehrung scheint nun in der That (nach 1, 1—3) eine *evangelische* Darstellung zu sein, und nach 2, 14 ist sie eine in gleichem Geist und Charakter gewesen, wie dieser Brief; daher kaum zu begreifen ist, wie man diesen Brief annehmen und das Evangelium Johannes, wenigstens in der *Grundlage*, nicht anerkennen möge. Es wird dann auch 5, 13 diesem Briefe ganz derselbe Zweck beigelegt wie dem Evangelium: durch Glauben an den Gottessohn zum ewigen Leben zu führen.

Daher ist denn auch nicht mit Unrecht (*Storr*) dieser Brief der zweite, praktische Theil des Evangelium, oder (*Augusti* die kath. Briefe neu übersetzt u. erklärt, 1808. 2. S. 182 ff., *Hug* Einl. 2. S. 225) die *Beilage*, Widmung, Zuschrift zu demselben genannt worden; wenn auch darin nicht liegen soll: 1) dass beide zu derselben Zeit genau geschrieben worden, und 2) das Evangelium *nur* für die Leser dieses Briefes bestimmt gewesen sei.

Ueber Zeit und Ort.

Ueber die äusseren Umstände lässt sich nur wenig mit Sicherheit aufstellen. Aus dem Verhältnisse zum Evangelium geht, wie gesagt, über die *Zeit* seiner Abfassung Nichts hervor, als (das Vorige zugegeben) dass er *nach* diesem verfasst sei — womit dann aber, bei der Unbekanntschaft mit der Abfassungszeit *dieses*, *chronologisch* wenig gewonnen ist. Nur das

mag ausserdem in jenem Verhältnisse liegen, dass auch der Brief für einen hellenistischen Leserkreis, also etwa auch nach Kleinasien bestimmt sei. Und diese Ansicht, Combination, hat nun auch wirklich die alte Kirche gemacht. Wenigstens ist es bleibende Meinung in derselben gewesen, dass dieser Brief in das *späteste* Lebensalter des Johannes gehöre und für Kleinasien geschrieben worden sei (*Ephesus — Patmos — Lücke*: auf einer Missionsreise in Kleinasien).

Im *Briefe* selbst giebt es keine bestimmten Spuren oder Anhaltspunkte für die genauere Bezeichnung von Ort und Zeit der Abfassung. Stellen, wie 2, 18 ἐσχάτη ὥρα ἐστὶ, gehen nicht auf gewisse Veränderungen, Katastrophen jener Zeit; sie geben vielmehr allgemeine messianische, urchristliche Formeln. Nur der Charakter des Briefes stellt, wenn auch nicht (*Eichhorn*) eine alters-*schwache* Natur [dieses sollte eben aus seiner angeblichen Weitschweifigkeit und Unbündigkeit folgen], doch ein erfahrungsvolles, ehrfurchtgebietendes Lebensalter ¹⁾ (nach Anderen die Manneskraft und wieder nach Anderen das Jünglingsalter des Verf.) dar — und er ist durchaus nicht palästinensisch, daher auch wohl weder dort noch dorthin geschrieben. Für dasselbe hat man auch geltend gemacht (auch *Lücke*), dass der Brief ohne alttestamentliche Citate sei, aber dieses kann eben sowohl im Charakter des Verfassers als in den Verhältnissen, für welche er schrieb, gelegen haben — auch dass die Leser des Briefes von Götzendienst umgeben gewesen *scheinen* ²⁾ 5, 21. Für Klein-Asien noch insbesondere, dass dieselben Häretiker hier bezeichnet

1) So auch *Hug* Einleit. Thl. 2. S. 215.

2) Daraus schloss *Hänlein* Lehrbuch der Einl. in die Schriften des N. Test. 1802. S. 226, dass unser Brief in der durch den Dianentempel berühmten Stadt Ephesus verfasst sein müsse; wogegen *Lücke*.

würden, wie in den Briefen des Ignatius, welche meist dorthin gerichtet waren — gnostisch - doketistische; aber dieses ist bei unserem Briefe sehr zweifelhaft.

Eine eigenthümliche Bezeichnung dieses Briefes gehört der lateinischen Kirche an: *epistola ad Parthos*. So Augustin zuerst *quaestion. evangeliorum lib. II. c. 39*, und in der Ueberschrift seiner 10 *Tractatus in epistolam Joannis*, desgleichen Cassiodorus [*institut. divin. litt. c. 14*] und fortwährend durch das Mittelalter.

Gewiss ist dieses nicht bloß aus einem Schreib- oder Lesefehler entstanden. So erklärten sich diese Ueberschrift Michaelis und Wetstein: *Parthos* sei aus *spartos* entstanden und dieses so viel als *sparsos*; *sparsi* aber οἱ ἐν διασπορᾷ, an welche ja auch der Brief des Jakobus und der erste des Petrus gerichtet sein wolle. Und wirklich hat sich im lateinischen Mittelalter auch dieses *spartos* gefunden, wahrscheinlich aus Verbesserung. Hug und Credner vermutheten, *Parthos* sei durch falsches Lesen des Παρθους entstanden, das [als Abbréviation] für παρθένους gesetzt worden sei, d. h. Enthaltsame, Asketen Apoc. 14, 4. Und der zweite Brief wird wirklich so überschrieben von Clemens Alex.¹⁾ und im Mittelalter. Vielmehr ist jene Aufschrift wohl aus einer uralten Meinung oder Tradition entstanden entweder über diesen Brief oder über die Wirksamkeit des Johannes überhaupt. Das parthische Reich umfasste im ersten christlichen Jahrhundert vormals persische Länder. Die Aufschrift sollte also die Bestimmung des Briefes für Vorder- und Mittelasien bedeuten. Grotius, Herder [sämmtl. Werke zur Religion und Theolog. VIII. S. 18] und Paulus fanden in dieser Aufschrift eine Hindeutung auf den Inhalt des Briefes, und zwar eine richtige;

1) So in *adumbratt. in aliquot epistolas canon. ed. Potter. Opp. Clem. S. 1014 ff.: secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est.*

auf persisch-orientalische Meinungen, wie sie im Briefe bestritten würden. Jedoch eine förmliche Bestreitung wenigstens finden wir nicht; und der Parthername hatte immer mehr eine politische, äusserliche, als innere, geistige Bedeutung.

Anlage des Briefes.

Der Inhalt des Briefes ist, wie im Vorigen gesagt worden ist, die Johanneische Lehre mehr in *praktischer* Hinsicht durchgeführt: dass nämlich die Gemeinschaft mit Gott, zu welcher Christus führe, sich im Leben als reine Tugend darstelle; in unsere Sprache übersetzt: der wesentliche Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit. Die Gedankenfolge ist zwar nicht *methodisch streng* gehalten — es werden vielmehr die einzelnen Gründe so aufgeführt, wie sie dem Schriftsteller beifallen — nur die Unterbrechungen stören, welche gegen die Irrlehrer gerichtet sind. Und wenngleich die Gedanken *einfach* sind: so liegt ihnen doch immer etwas Tiefes, Bedeutendes unter. Kap. 1, V. 1—4 Endzweck der Verkündigung von Christus, Gemeinschaft mit Gott. Aber diese kann nicht sein ohne *Tugend*: 1) weil Gott lichtrein ist und ohne Reinheit also keine Gemeinschaft mit ihm V. 5 bis Kap. 2, 2, wobei eine längere Zwischenrede Kap. 1, 8 ff.; 2) weil die *Gebote* Gottes uns um so mehr angehen, je näher wir mit ihm verbunden sind Kap. 2, V. 3—17. Hierauf eine Einschaltung gegen Irrlehrer V. 18—28. V. 29 bis Kap. 3, 1—10 dritter Grund für die enge Verbindung der Gemeinschaft mit Gott (des christlichen Endzwecks) und der Sittlichkeit: der Begriff von *Gotteskindern* schliesst die reine Tugend in sich, jene stehen den Satanskindern entgegen. Ein vierter Grund V. 11—24 und Kap. 4, 7 bis Kap. 5, 5 (Kap. 4, 1—6 steht eine neue Einschaltung gegen Irrlehrer): wahre Tugend ist Liebe der Menschen zu einander, und Gemeinschaft mit Gott beruht auf *Liebe* zu ihm. Beide sind im Grunde Eins. Kap. 5, 6 bis

zu Ende wird der Eingangsgedanke 1, 1 — 4 wiederholt, mit besonderem Hervorheben der Person Christi und der *αἰώνιος ζωή* als Folge jener Gemeinschaft.

Es hat es also der Brief vielfach mit Gegnern seiner Lehre und seiner Lebensidee zu thun. Es drängt den Schriftsteller, immer von Neuem gegen sie zu sprechen, überall flicht er Warnungen vor ihnen ein; sie müssen also bedeutend, gefährlich gewesen sein für diese Gemeinde. Aber wenn dieses auch bei diesem Briefe eher Statt haben könnte als bei'm Evangelium, man darf ihm deshalb doch keinen *polemischen Zweck* zuschreiben. Sein *Zweck* ist 5, 13 deutlich ausgesprochen. Es ist ein *allgemeiner*, der Lehre und der Ermahnung.

Man darf aber auch diesen Gegnern keine zu *speciellen* Irrlehren beilegen, und sie nicht gerade in den bekannten *häretischen* Parteien der Kirche suchen. Wieder, wie bei'm Evangelium, hat man sie in der Partei des *Cerinth*, oder unter den *Gnostikern* und insbesondere den *Doketen* finden wollen. Die neuesten Ausleger (*Lücke, de Wette*) denken vornehmlich an doketische Irrlehrer. So schon *Tertullian de carne Christi* c. 24. Die älteste Meinung dieser Art ging auf *Cerinthus* (Iren. 3, 19). Vrgl. *Chr. Flatt dissert. qua variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Joann. epist. notatis sententiae modesto examini subiiciuntur*. Tub. 1809. Eigenthümlich ist *Löffler's* Ansicht, der Brief sei gegen wirkliche Juden gerichtet, als Leugner der Messianität Christi: *diss. histor. exeg. Joannis epist. prima gnosticos impugnari negans*. 1784, wieder in *commentt. theoll. ed. Velthusen*. Bd. 1.

Jene Vorstellung, dass Doketen in diesem Briefe bestritten werden, könnte das Meiste für sich zu haben scheinen. Allerdings legen einige Stellen ein Gewicht darauf gegen diese Irrlehrer, dass Jesus in wahrhafter Leiblichkeit erschienen sei 1, 1. 4, 2. (2 Joh. 7). Dazu kam die Rücksicht auf *Ignatius*, dessen Briefe,

wie gesagt, angeblich in denselben Gegenden geschrieben und viel später als der Brief des Johannes, den Dokerismus entschieden bestreiten. Doch haben wir auch an jene kaum zu denken. Es sind vielmehr *praktische* Irrlehrer, freilich aber aus dem *Heidenthum* hervorgegangen, welche der Brief bestreitet, solche, durch deren Lehren die *Person Christi* wie seine Sache ihre Bedeutung verlieren müssten. Dahin gehen jene Stellen 2, 19. 2 Joh. 7. Aber es waren untreue Gemeiniglieder nach 2, 19, wenngleich vielleicht noch äusserlich zur Gemeinde haltend.

Literatur.

Die Auslegung hat eine nicht reiche Geschichte. Ueber Geist und Inhalt unseres Briefes handelt *Knapp commentat. in loc. 1 Joh. 5, 6 — 11, in qua simul argumentum ac series sententiarum per universam hanc epist. declaratur.* 1792; auch in den *scriptis var. argumenti*, S. 169 ff. *Böhme* Tiefen des ersten Briefes Johannes, in d. Annal. d. ges. Theol. 2. Jahrg. 1. Bd. 3. H. Von *Chrysostomus* Homilie'n, die nach zuverlässigen Spuren auch die katholischen Briefe umfassten, ist Nichts mehr übrig. Ueber *Didymus* von Alexandrien um 370, dessen Auslegung der kathol. Briefe sich meist nur in einer lateinischen Uebersetzung von *Cassiodorus* erhalten hat [*Gallandi Bibl. Patr.* Tom. VI], vrgl. *Lücke quaestiones et vindiciae Didymianae.* Gotting. 1829. Das griechische Original ist zum Theil in Scholien bei *Matthäi* vorhanden. *Ocumenius* [*comment. in Act. App., epp. Paul. et epistolas catholl.* 1630. Vol. II] und *Theophylact.* [*Opp. ed. Finetti.* Venet. 1754—1763. Vol. III], beide aus dem 11ten Jahrhund., sind unter den späteren griechischen Commentatoren von grösser Bedeutung. Unter den Lateinern *Augustin*, dessen 10 *tractatus* [*ed. Bened.* Tom. 3. P. 2] schon genannt sind; sie behandeln nicht vollständig unseren Brief. Zu den katholischen (kanonischen) Briefen schrieb *Beda* einen Commentar: *expositio in septem*

canonicas epist. Opp. ed. Col. Tom. V. 1688. Andere allgemeine Schriften zur Auslegung des neuen Test., alte und neue, sind hier zu übergehen. Der späteren Auslegung steht *Luther* voran: 1) *scholia ex praelectionibus D. M. Lutheri anno 1531, ed. Bruns. 1797*; 2) Auslegung in Predigten bei *Walch Th. IX. 906 ff. 1082 ff. Calvin comment. epist. canon. vom J. 1551. Genev. 1617. [Opp. Tom. V. P. 3]. F. Socinus comment. in epist. Joann. I. Opp. Irenop. 1556. S. 15 ff. Episcopi lectt. sacrae in I. epist. cath. apost. Joann. Opp. theol. P. II. Roterod. 1665. J. B. Carpzov epist. catholl. septenarius. Hal. 1790, ist blos lexikalisch. Lange die Schriften des Johannes, 3. Bd. 1797. Oertel die Briefe Johannis hebraismenfrei übersetzt und philosophisch erklärt. Leipzig 1795. Semler paraphrasis in primam Joannis epistolam cum prolegomenis et animadversionibus, herausgegeben von Noesselt. Riga 1792. Ballenstedt Philo und Johannes. Braunschw. 1802 [enthält unseren Brief mit Bemerkungen]. Morus praelectt. exeget. in tres Joann. epp. 1796. 2te Ausg. 1810. Der bedeutendste Erklärer in neuester Zeit ist *Lücke* Commentar über die Schriften des Joh. 3. Thl. 1825. 2te Aufl. 1836. *Paulus* die drei Lehrbriefe des Johannes, wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersetzt, und nach philologisch-notiolog. Methode erklärt, mit exegetisch-kirchenhistor. Nachweis über eine sittenverderbliche magisch-persische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen. 1829. *De Wette* kurze Erklärung des Evangelium und der Briefe Johannis, 3. Aufl. 1829. [*Jachmann* Commentar über die kathol. Briefe. 1838.]*

Als praktische Auslegungen sind zu bemerken: *Spener* des Johannes erste Epistel. 1699. *Rickli* Joh. erster Brief erklärt und angewendet in Predd., mit historischem Vorbericht und exeget. Anhang. Luzern 1828. *Johannsen* Predigten über den ersten Brief des Johannes in seinem inneren Zusammenhange. Altona 1838.

Zu Kap. 1, V. 1—4 vrgl. *O. Fr. Fritzsche de epist. Joann. locis difficilioribus*. Turici. 1837 (in *Fritschiorum opusculis* S. 276 ff.), der diese Verse richtig erklärt hat. Also, wie gesagt, V. 1—4 behandelt den Gedanken: Gemeinschaft mit Gott durch Christum sei der Endzweck des Evangelium und seiner Verkündiger. Die Hauptfrage bei den Versen geht den Begriff von λόγος V. 1 an: ob das Wort wieder die Bedeutung aus dem Prolog habe, den Mittlergeist vom Anbeginn bedeute, oder Wort, Lehre, wie V. 10. 2, 7 und sonst λόγος oder ῥήματα ζωῆς Joh. 6, 68. AG. 5, 20. Phil. 2, 16. Gewiss aber ist mit *Lücke* jenes anzunehmen (dagegen zuerst die *Socinianer* ¹⁾ und *Arminianer* und neuerdings *de Wette*). Denn 1) giebt die ganze Stelle offenbar einen Nachklang jenes Prologs (ἡν ἀπ' ἀρχῆς und V. 2 ἡ ζωή). 2) Ζωή V. 2 bedeutet dasselbe mit dem Logos, denn es erhält dieselben Prädicate mit ihm: ἐωράκαμεν — τὸν πατέρα. 3) Die Prädicate, welche der Logos erhält (sehen, betasten), können sich nur auf die Person Christi beziehen. Dagegen 4) ἡν ἀπ' ἀρχῆς durchaus nicht auf die Lehre gehen kann. Ἡν ἀπ' ἀρχῆς ist für sich zu nehmen; das Folgende von ὃ ἀκηκόαμεν an Alles gehört zum περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Dieses erhellt sowohl aus dem Bau der Rede (es hängt so Alles genau zusammen), als aus dem Sinn der Stelle. Ὁ ἡν ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet das himmlische, ὃ ἀκηκόαμεν — das irdische Dasein Christi. Ἀπ' ἀρχῆς also wie ἐν ἀρχῇ im Prolog; und im Briefe ἀπ' ἀρχῆς in dieser Bedeutung: vom Anbeginn der Dinge, 2, 13. 3, 8. Die, welche Logos von der Lehre verstanden, nahmen ἀπ' ἀρχῆς entweder vom Anfang des Evangelium (2, 7. 24. Evang. 15, 27. 16, 4),

1) *Catech. Racov. q. 104: Principii vox in script. sacr. fere semper ad subjectam refertur materiam, ut videre est Dan. 8, 1. Joann. 15, 27. 16, 4. Act. 11, 15. Quum igitur hic subjecta sit materia, evangelium, cujus descriptionem hic suscepit Joannes, sine dubio per vocem hanc principii principium evangelii Joannis intellexit.*

oder (*Grotius*) von Ewigkeit der Bestimmung ¹⁾). Das Neutrum δ (2, 13 τὸν ἀπ' ἀρχῆς) ist wohl nur (*Fritzsche*) der Gleichförmigkeit wegen mit dem folgenden mehrmaligen δ gesetzt worden — wenn es nicht das Uebersinnliche, Ueberbegriffliche, menschlich Bestimmungslose des Logos bedeuten soll. Die folgenden vier Sätze, welche die sichtbare Erscheinung des Logos darstellen, stehen in Gradation: entfernte Wahrnehmung bis zur nächsten — ob nun dieselben oder verschiedene Zeugen zu verstehen seien. Also: δ περὶ τοῦ: was wir in Beziehung auf ihn. Sprachlich richtig steht περὶ τοῦ nur bei ἀκηκόαμεν —. Bei den übrigen Verbis hätte richtiger περὶ τὸν — gestanden. Ὄρᾶν und θεωρεῖν stehen auch hier einander gegenüber. Das letztere ist bedeutender als jenes: anschauen. Vgl. zu Evang. 1, 14. [I. Bd. S. 27.] Ψηλαφᾶν ist das stärkste: genaues, nächstes Erkennen; etwas anders AG. 17, 27: sinnlich, erfahrungsmässig erkennen. Das Wort soll hier gewiss weder dem Duketismus entgegenstehen (denn die vollständige, sinnliche *Erscheinung* leugnete ja auch dieser nicht), noch auf die betastende Ueberzeugung von der Auferstehung hindeuten, bei welcher ψηλαφᾶν steht Luk. 24, 39; vgl. Joh. 20, 27. Die Beisätze τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ²⁾ und αἱ χεῖρες — verstärken die Bedeutung der Verba.

V. 2 ist Parenthese, wie ihn die neueren Ausgaben, auch *Lachmann* [schon *Curcelläus*], gewöhnlich schreiben; daher V. 3 den Gesamtsinn von V. 1 in den Worten wieder aufnimmt (ἐπανάληψις): δ ἐώρακάμεν —. Die Parenthese will den Begriff von δ λόγος τῆς ζωῆς ausführen: so heisse er in seiner Erschei-

1) *Arbitror idem tempus notari, quod in primis verbis evangelii Joannis et in Geneseos, ut sensus sit: eas res, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a Deo destinatas ab ipso mundi primordio et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, multis vaticiniis praedictas, contra eos, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant.*

2) *Winer Grammat. S. 693.*

nung, Leben verleihend: 1) denn er selbst sei ja das Leben, er habe die göttliche Kraft des Lebens in sich, und 2) in seiner *Erscheinung* sei er dieses gewesen, habe er sich als solches bewährt. Ganz unrichtig sind *Carpzov's* und *Paulus* Meinung, jenes, dass der Nachsatz zu V. 1 im καὶ μαρτυροῦμεν V. 2 liege (wobei doch immer eine Parenthese angenommen wird, in καὶ ἡ ζωὴ — ἐώρακαμεν), dieses, dass im ersten Verse selbst der Nachsatz liege in καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψ. — welche Nachsätze würden dieses sein! Ζωή hat hier mehr innerliche, geistige Bedeutung als Ev. 1, 4. 11, 25: Princip, Quell der αἰώνιος ζωῆς. Φανερωθῆναι (1 Tim. 3, 16) steht unten 2, 28 von der zweiten Erscheinung. Die Formel unterscheidet sich nicht im Sinne von σάρκα γενέσθαι Ev. 1, 14, und ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι unten 4, 2. Καὶ ἐώρακαμεν — vor uns ist er erschienen. Zum ἐφαν. gehört μαρτυροῦμεν; zum ἐώρακαμεν ἀπαγγέλλομεν. Jenes Beides hat mehr *objective*, dieses mehr *subjective* Bedeutung. Die Präsentia μαρτυρ., ἀπαγγ. beziehen sich auf die fortwährende, apostolische Wirksamkeit. Τὴν ζωὴν — ist als Prädicat aufzufassen: als solches —. Αἰώνιος ζωῆς: höheres, unendliches Leben verleihend, wieder 5, 11. 20. Ὅτις — mit göttlicher Kraft. Πρὸς τὸν πατέρα ganz wie Ev. 1, 1: πρὸς τὸν θεόν. Ἐφανερώθη, also eben mit dieser Eigenschaft, Macht.

V. 3 bringt also den Nachsatz zu V. 1: ἀπαγγέλλομεν. Ὅ — ἀκηκ. fasst die sich steigernden Formeln zusammen. „Dieses verkündigen wir euch, damit ihr Gemeinschaft mit uns habt; und wir haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo.“ Dem γράφομεν nach zu urtheilen geht auch wohl ἀπαγγ. nur auf *ihn*, den Verfasser. Auch vor ὑμῖν liest *Lachmann* καὶ [gebilligt, aber nicht aufgenommen in der *Schottischen* Ausgabe], wie vor ὑμεῖς es steht; dieses hebt den Satz. Das καὶ bezieht sich auf Gewisse unter den Gläubigen überhaupt: auch ihr neben den anderen christlichen Menschen. Κοινωνία

μεθ' ἡμῶν, innige Gemeinschaft im Glauben und Leben. Καὶ ἡ — bricht die Rede ab, ἐστὶ, nicht ἡ (auch *Luther*) ist zu suppliren. Aehnliches oft bei Johannes, wie Ev. 6, 51. „Wir aber stehen in Gemeinschaft u. s. w.“: also durch uns gelangt ihr zur göttlichen Gemeinschaft. Die κοινωνία mit Gott und Christus ist bei Johannes mehr als bei Paulus, der es ganz äusserlich fasst (1 Kor. 1, 9 ἐκλήθημεν εἰς κοινωνίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Hier (V. 6. 2, 3) wechselt γινῶναι damit ab. Im Evangelium ist das: er in mir, ich in ihm — sonst auch das Sein und Bleiben in ihm — dasselbe. Das ἀπαγγ. neben γράφομεν bezieht sich auf die Verkündigung der evangelischen Geschichte, entweder der mündlichen überhaupt oder in einer Schrift, welche den Lesern bekannt war oder es mit diesem Briefe wurde.

V. 4. Καὶ ταῦτα — gewiss eben in diesem Briefe 2, 12. Statt ὑμῶν liest *Lachmann* ἡμεῖς. Πεπληρωμ. χαρά, Johanneische Formel: Ev. 15, 11 (S. 104). Χαρά bezeichnet den Erfolg der κοινωνία: das Geborgen-sein, Friede, Heiterkeit des Gemüths. Statt ὑμῶν wird auch ἡμῶν gelesen (2 Joh. 12); aber diese *seine* Freude konnte doch nicht der Zweck dieses Schreibens heissen.

V. 5 bis 2, 2. „Die Gemeinschaft mit Gott fordert Lebenstugend; denn wir müssen, wie er, licht-rein sein.“ Also: in der Idee des göttlichen Wesens liege die Verpflichtung, gut zu sein; wenn wir anders Gemeinschaft mit ihm haben wollen. Αὕτη ἐστὶ ist wieder eine Johanneische Formel: 3, 11. Ev. 1, 19. 17, 3. „Darauf geht die Verkündigung,“ die Lehre von Gott. Es wird nicht als eine einzelne, als die Hauptlehre seiner Unterweisung dargestellt, sondern als der Geist seiner Lehre. Ἀγγελία wie 3. 11. So nämlich liest die neuere Kritik seit *Griesbach* [— *Hahn*] statt der rec. ἐπαγγελία, wie es 2, 25 heisst. Ἀγγ. steht nicht nur äusserlich voran, sondern auch im Sinne. Denn ἐπαγγ. kann nicht Verkündigung bedeuten (so

Lange, Augusti, Paulus, de Wette); auch 2, 25 bedeutet es Verheissung, was hierher nicht passt. Ἀπ' αὐτοῦ — nicht παρ' αὐτοῦ — also wohl: von Gott her. Αὐτός und ἐκεῖνος stehen in bekannter, ehrender Art zu sprechen, wie in diesem Briefe öfter jenes auf Gott (sogleich V. 6), dieses auf Christus sich bezieht. „Dass Gott Licht sei und kein Dunkel in ihm.“ Ὡς ἐστίν, wie 4, 8 ἀγάπη ἐστίν. Allerdings hat der Gebrauch dieser Abstracta besondere Bedeutung. Das Folgende καὶ σκοτία — kann daher den Gedanken nicht mehr steigern, es erklärt denselben nur: „durch und durch lichtrein.“ Das Bild des Lichtes ist so natürlich für die Gottheit im Gegensatze gegen alles Weltliche, dass wir hier für diesen Gebrauch keine fremde Quelle anzunehmen brauchen. Klar — rein — hell, dieses sind die Vorstellungen des Bildes, von denen die eine vorherrschend war vor der anderen, je nachdem das innere Wesen oder die Kraft, Wirkung nach Aussen ausgesprochen werden soll. Im Ev. 1, 4 ff. 8, 12 ff. bezog es sich mehr (aber hier allein wird es auf Gott angewendet) auf die Erkenntniss, hier auf den Willen. Anders steht es Jak. 1, 17: wohlthuend, Gott als Licht, 1 Tim. 6, 16: unnahbar, unerkennbar. Am Nächsten kommt dem Sinn unserer Stelle 2 Kor. 6, 14 (κοινωνία πρὸς σκότος) und wo Paulus das Licht auf Menschenreinheit anwendet Rom. 13, 12. Eph. 5, 8 ff. 1 Thess. 5, 4 f. Hier giebt es den vollsten Ausdruck für das Attribut der Heiligkeit.

V. 6 und 7 die Folgerung aus jener Grundlehre, wenn Gemeinschaft mit Gott gesucht wird. „Man muss sich zu gleicher Lichtreinheit läutern wollen, ein Bild Gottes sein“: Eph. 4, 24. Kol. 3, 10, oder wie es 1 Petr. 1, 15 heisst: heilig sein, wie er. Natürlich ist auch dieser Gedanke moralisch, nicht metaphysisch gefasst. „Wenn wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben, und leben doch in der Finsterniss: so lügen wir und handeln nicht in Wahrheit; sind wir (V. 7) aber lichtrein, wie er u. s. w.“ Εἰπεῖν wie bei

Paulus *καυχᾶσθαι*. *Καὶ περιπατῶμεν* — und dennoch. *Ἐν σκότει* — *ἐν φωτί*: umgeben oder eingenommen von Finsterniss, Licht. Wahrscheinlich ist das *ἐν φωτί* von *φῶς εἶναι* unterschieden — Paulus gebraucht abwechselnd Eph. 5, 8 *φῶς* und *τέκνα φωτός*. Mehr äusserlich ist *ἐν φωτί* — *σκότει περιπατεῖν* Ev. 8, 12. 11, 10. *Ψεύθεσθαι* bedeutet nicht blos: unrichtig dafür halten, sagen, sondern *absichtlich* Unwahrheit reden. Eine Selbsttäuschung (*ἐαυτοὺς πλανᾶν* V. 8) hält Johannes hierbei für unmöglich; der Widerspruch ist ihm zu grell: Verdorbenheit des Gemüths und Gemeinschaft mit Gott. *Μὴ ποιεῖν ἄλ.* (anders steht die Formel Ev. 3, 21) bedeutet noch mehr: keine Wahrhaftigkeit im Leben haben. Wer sich hierin täusche, der thue es durch sein ganzes Leben.

V. 7 der Nachsatz zum *Ἐὰν* — *ἐστὶν ἐν τῷ φωτί* wäre dem vorigen Vers gemäss *eigentlich* der gewesen: so können wir Gemeinschaft mit ihm haben, dürfen wir sagen *ὅτι κοιν. ἔχομεν* —. Diesen eigentlichen Nachsatz lässt er hinweg und führt nur zwei Folgen jener Gemeinschaft mit Gott auf: auch mit den Menschen sind wir dann vereinigt, und: alle unsere Sünden werden uns *vergeben*, wir bleiben in Gottes Gunst. Dem Ersten liegt der Gedanke zu Grunde, dass nur im Reiche des Guten innige Gemeinschaft sei. Aber diese *κοινωνία* ist nicht blos *Liebe* überhaupt, sondern wie bei Paulus oft *ἀγάπη*, die Grundlage einer heiligen Gemeinde. *Ἐν τῷ φωτί περιπατεῖν* steht hier dem *εἶναι ἐν τῷ φωτί* (von Gott gebraucht) entgegen, wie menschliches *Streben* dem göttlichen *Sein* und *Wesen*. *Μετ' ἀλλήλων* wird am Natürlichsten genommen, wie hier geschehen: Menschen unter einander. *Didymus*, *Oekumenius* und viele *Lateiner* ¹⁾ lesen *μετ' αὐτοῦ*, was

1) *Augustin*. tract. 1. hat in seinem Texte: *societatem habemus cum invicem*; erklärt dann aber: *in lumine ambulemus, sicut et ipse est in lumine, ut possimus societatem habere cum illo*. So auch *Calvin* und *Beza*.

zu wenig beglaubigt ist und nicht so leicht verändert worden wäre. In keinem Falle kann ἀλλήλων auf Gott und uns (*de Wette*) bezogen werden; dafür wäre ἀλλήλων nicht würdig genug gewesen. „Und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, reinigt uns von allen Sünden.“ Gewiss sind diese Worte: 1) von Sündenvergebung zu verstehen, nicht von *sittlicher Reinigung* (*Fichte* Anweisung zum seligen Leben, S. 185 — *Paulus*. Jener erklärt: das in uns gedrungene Blut und Leben; dieser: die Betrachtung seines Todes). Ganz matt deutet es *Semler*: der Tod Jesu durch die Juden spricht uns, die Heiden, von der Sündhaftigkeit frei. *Johannsen*: der Tod Jesu stehe für sein Werk, weil er die Vollendung desselben sei; 2) von fortwährender Sündenvergebung, d. i. Nichtzurechnung der sittlichen Schwächen des Lebens; 3) von Sündenvergebung um des Todes Jesu willen als eines Opfertodes — aber dieses nicht im Dogma der Kirche, sondern sofern die Gesinnung Jesu in diesem Tode stellvertretend, versöhnend für die Menschen gewesen sei Kap. 2, 1. 2. Der Gedanke ausser Ev. 1, 29, wo er dem Täufer in den Mund gelegt wird, besonders Apoc. 1, 5. 5, 9. 7, 14. Aber der Satz wird, wie das sogleich Folgende, beigesetzt, um das Selbstgefühl nicht zu sehr zu heben, welches durch die Idee jener κοινωνία μετὰ θεοῦ angeregt worden war. Αἷμα (wie gewöhnlich Rom. 3, 25. Hebr. 9, 14, ohne das Blutbild festzuhalten) bedeutet die *Kraft* des Todes Jesu. Καθαρίζειν, sogleich wieder V. 9. Hebr. 9, 14, ist so viel als bei Paulus δικαιοῦν. Das Präsens bezeichnet das Fortwährende oder Nothwendige. Wenige nur lasen καθαρίζει. *Seines Sohnes* — dieses ist hier nicht bloß als Ehrenname beigesetzt, sondern um den innigen Zusammenhang anzudeuten zwischen Gottes und Christi Sache. Ἀμαρτία ist hier (anders sogleich V. 8) Sündenschuld. Es bedeutet ausser der Handlung, dem Acte, den *Zustand* des Sünders, also auch den noch nicht versöhnten.

V. 8 bis 2, 2 Einschaltung in der oben bezeichneten Absicht. „Denn mangelhaft, sündigend bleibt der Mensch immer, auch der, welcher Gemeinschaft mit Gott zu haben glauben darf. Nur dass (wie oben V. 7 gesagt und 2, 1. 2 wiederholt ist) um der Gesinnung, des Ganzen willen jene Mängel durch Christum versöhnt werden.“ *Grotius*¹⁾ und *Löffler* verstanden die Stelle von den Sünden vor der Bekehrung, da doch deutlich vom gegenwärtigen Zustande gesprochen wird. Ἐὰν εἴπ. wie V. 6 u. 10. Ἀμαρτίαν οὐκ ἔχειν: keine Sünde begehen, oder nicht im Zustande der Sünde sein. Ἐαυτοὺς — ἡμῖν mildere Formeln als V. 6. Bei dieser Meinung der Menschen lässt Johannes eine Selbsttäuschung zu. Doch das Zweite καὶ — ἡμῖν ist nicht milder als V. 6: οὐ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν. Kap. 2, 4 steht es neben ψεύσσης ἐστίν. „Wir täuschen uns selbst und die Wahrheit steht uns nicht zur Seite.“ Nämlich über seinen sittlichen Zustand könne sich Einer täuschen — nicht aber über solche Grundgedanken, wie sie dort erwähnt waren. Ἀλήθεια braucht nicht in subjectiver Bedeutung genommen zu werden (*sensus*, oder mit *Grotius studium veri*). Das Subjective liegt im οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

V. 9. Erkenntniss der Schuld, *Bedingung* der Sündenvergebung — nämlich nicht die eigentliche, nächste (diese ist nach V. 7 der edlere *Geist* des Lebens), sondern die äusserlichste. Ohne jene sucht der Mensch gar nicht eine Reinigung seines Lebens. Ὁμολογεῖν ist nicht gerade *bekennen*, sondern (Ps. 32, 5) *erkennen*, einsehen, sich bewusst werden, entgegen dem εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἀμαρτίαν V. 8. Der Sinn des Nachsatzes ist: so vergiebt er uns die Sünde in Treue

1) *Si putamus nobis Christo et ejus cognitione non opus fuisse, ut a peccatis purgaremur. Nam aliqui post evangelii notitiam potuere quidam esse sine peccato, ita ut peccati vox hic sumitur non ut meras ignorantias aut subitos motus significet, sed ut eos actus malos, qui tractum habent et deliberationem non antevertunt.*

und Gerechtigkeit; *er*, nämlich Gott; obgleich καθάρσει mehr auf den sterbenden Christus bezogen wurde. Aber *Gott* allein heisst ja Sünden vergebend Ps. 103, 3 u. a. (Matth. 8, 3 u. a.) Πιστός, Zusage haltend, die allgemeine von seiner Huld, oder die prophetische (Jerem. 31, 31), oder (so am Besten) die auf Christus und sein Verdienst. Δίκαιος könnte, wenn auch nicht gerade gütig, doch überhaupt gut, vollkommen bedeuten (*Lücke*); doch es steht hier wohl in eigentlicher Bedeutung gerecht (Ev. 17, 25), indem er nämlich dem frommen Sinne vergiebt. ἵνα — dafür oder in der Weise dass —. Ἀφῆ τὰς ἁμαρτίας wird gesteigert durch καθάρσιν ἀπὸ πάσης ἀδικίας. Καθαρίζειν nämlich und ἀδικία ist stärker als die vorausgehenden Formeln.

V. 10 ist Verstärkung von V. 8. Seine Sündhaftigkeit nicht einsehen ist Unrecht gegen Gott, dessen Versöhnungsanstalt nicht nöthig sein würde, wenn keine Sünde da wäre. Οὐχ ἡμαρτήκαμεν = V. 8 ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν: nie gesündigt haben. Ψ. ποιοῦμεν αὐτόν vrgl. πιστός V. 9: den erklären wir für unwahrhaft, welcher Sündenvergebung zugesagt hat (*de Wette*: der alle Menschen für Sünder erklärt hat, Ps. 14. Jes. 59, 2—15). Ὁ λόγος — ἡμῶν vrgl. V. 8 ἡ ἀλήθεια —. Aber dieselbe Formel ὁ λόγος αὐτοῦ μένει, ὁ λόγος οὐ χωρεῖ Evang. 5, 38. 8, 37. Es wird das Vorangehende durch dieses verstärkt und verallgemeint. Das Wort Gottes ist wohl kein einzelnes, sondern (*Lücke*) das ganze Evangelium, dessen Grundlage doch das Rettungs-, Erlösungsbedürfniss ist. Es ist nicht in uns — wir haben es aufgegeben, oder auch: wir sind nicht geschickt, fähig für dasselbe.

Kap. 2, V. 1 und 2 vereint die Gedanken von V. 8—10 und V. 6 u. 7 mit einander. „So meine er es, gefordert werde vom christlichen Menschen Sünden-Reinheit, aber bei der steten Unvollkommenheit desselben solle er sich der Sünden-Vergebung getrösten.“ Τεκνία V. 12. 28. 3, 7. Gal. 2, 17. Ev. 13, 33.

Aber, wie *παιδία*, ist es oft in diesen Briefen trauliche Anrede, vornehmlich des Lehrers, Ausdruck der Innigkeit, nicht Bezeichnung eines Lebensalters. *Ταῦτα γράφω* ist wohl nicht vom ganzen Briefe zu verstehen, sondern vom Nächstvorhergehenden (*de Wette*: von der Ermahnung zur Selbstkenntniss und Reue). *So meine ich es*, das will ich von euch. *Nicht sündigen* bedeutet so viel als *ἐν φωτὶ περιπατεῖν* V. 7. *Καί* steht beschränkend, wie 21, 23: dennoch. Das *ἁμαρτάνειν* an der zweiten Stelle ist offenbar ein anderes als das vorige: unvorsätzlich, in Schwäche fehlen (entgegengesetzt dem *ἐκουσίως ἁμαρτάνειν* Hebr. 10, 26). „So haben wir einen Sachwalter bei dem Vater, Jesum Chrisum den Gerechten, und er ist Sühnopfer“ —. Nach V. 7 und selbst hier nach dem Zusammenhange der beiden Sätze ist keine *unbedingte* Versöhnung gemeint, sondern eine, welche durch den guten Geist des Lebens verdient werde. Ueber *παράκλητος* s. Ev. 14, 16 ff. Dieselbe passive Wortbedeutung findet auch hier Statt: *advocatus*, Sachwalter, Beistand, *qui causam nostram agit*. Christus heisst hier so ausdrücklich, doch lag dasselbe dort im Evangelium in der Bezeichnung des heiligen Geistes durch *ἄλλος παράκλητος*. Ganz dasselbe drückt aus *ὃς ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* Röm. 8, 34. Hebr. 7, 26. 9, 24. Gewiss dachten die Apostel an keine eigentliche mündliche Intercession, sondern durch die That, in seinem Werke. *Gerecht* heisst weder gütig, noch ist es so viel als *δικαιῶν*. Diese Bedeutung kann das Adjectivum nicht haben, und *δικαιοῦν* ist Paulinischer Ausdruck. Aber *δίκαιος* heisst auch nicht *gerecht*, sondern gut, vollkommen. Es könnte der Apostel nun wohl ein Verdienst, die Versöhnung durch das Leben Christi gemeint haben (die spätere *obedientia Christi activa*); diese Vorstellung lag der apostolischen Anschauung von Christus als menschlichem Ideal, Repräsentanten sehr nahe. Doch angemessener ist es, die Worte als Grundlage des folgenden Verses aufzu-

fassen (Eph. 5, 2. 1 Petr. 3, 18). Denn das ist der Versöhnungstod bei den Aposteln: die Vollkommenheit Christi auch im Tode, ein reines Sühnopfer. „Und er (καὶ αὐτός, eben als δίκαιος) ist die Versöhnung für unsere Sünden, doch nicht bloß für unsere, sondern auch für die ganze Welt.“ Ἰλασμός wieder 4, 10. Entweder ist es so viel als ἱλαστήριον Röm. 3, 25, Sühnopfer (Ezech. 44, 27 ἱλασμός), Gabe zur Versöhnung oder das Abstractum für das Concretum = ἱλασκόμενος; wie Christus ἀπολύτρωσις heisst 1 Kor. 1, 30. Περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ist alexandrinischer Ausdruck, wie περὶ ἁμαρτίας Hebr. 10, 6. Ὅλον τοῦ κόσμου steht dem Sinne nach für τῶν ἁμαρτιῶν ὅλον τοῦ κόσμου.

Ὁ κόσμος ist die Menschenwelt 4, 14. Semler denkt nur an die heidnische Welt. Es ist wohl nicht die ganze Menschheit *neben einander* (extensive), wie Lücke will, gegen einen christlichen Particularismus, sondern *nach einander* (protensive) zu verstehen: ein Versöhner mit bleibendem Verdienst für die ganze menschliche Zeit (Ev. 17, 20 ff.). Eben so Hebr. 9, 26 — 28.

V. 3 führt zum Hauptthema des Briefes zurück, dessen Behandlung 1, 7 abgebrochen wurde. „Die Gemeinschaft mit Gott kann nicht sein ohne Lebens-tugend.“ Nun das Zweite bis V. 17: weil uns die Gebote Gottes um so näher gebracht werden, je näher wir Gott kommen. Das vorige Argument war vom göttlichen Wesen hergenommen, dieses von seinem Verhältnisse zu uns. Γινώσκουμεν — ἐγνώκαμεν stehen ohne Wortanklang neben einander: darin zeigt sich (Ev. 13, 35), *inde elucet*, dass wir ihn kennen. Γινῶναι αὐτόν ist dasselbe mit κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ 1, 3. 6 und hier V. 5 und 6 εἶναι und μένειν ἐν αὐτῷ. Es ist *erkennen* als die Verbundenen, Gemeinschaft mit ihm haben. Γινῶναι hat immer in den apostolischen Schriften mehr *praktische* Bedeutung, bei Johannes geht diese tiefer. Αὐτός bedeutet gewiss in

dieser ganzen Stelle Gott, wiewohl Christus das nächste Subject war. Ausführlich sucht *Johannsen* zu beweisen, dass *Christus* gemeint sei. Der Beweis, dass im *αὐτός* Gott liege, ist *ἐκεῖνος* V. 6, welches Christum bezeichnet, im Unterschiede von *αὐτός* — auch *ἐντολαί* würden wohl nicht für Christus passen, eher *ἐντολή*. Vrgl. *ἐντολαί* *θεοῦ* 5, 2. 3. Es wechselt mit diesem *ἐντολαί* V. 5 sogleich *λόγος* ab: „was er von uns will.“

V. 4 wie 1, 6. Auch hier hält er *keine* Selbsttäuschung für möglich; eben weil der Widerspruch zu grell ist: mit Gott Gemeinschaft haben wollen und doch seinem Willen entgegen leben. Also findet hier *absichtliche Unwahrheit* Statt. *Καὶ* — *ἐστίν* wie 1, 8.

V. 5 giebt den Beweis für V. 3. Gemeinschaft mit Gott setzt *Liebe* Gottes voraus, und mit dieser ist *Halten* seiner *Gebote* wesentlich verbunden. „Wer seine Gebote hält, in dem ist in der That die Liebe Gottes vollkommen. Daran erkennen wir, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben.“ *Λόγος* *θεοῦ* ist also = *ἐντολαί*; *ἀγάπη* *τοῦ* *θεοῦ* gewiss Liebe zu Gott. Fast im ganzen Briefe (ausgenommen 4, 9) bedeutet der Ausdruck dieses: V. 15. 3, 17. 4, 19 f. 5, 3. Die Alten fassten es umgekehrt; und *τετελ.* dann häufig in subjectiver Bedeutung: *plane intelligitur* (*Beza*). Dann enthielte der Vers nur einen Nebengedanken. *Τετελείωται* auch neben *ἀγάπη* 4, 17; oben 1, 4 *πεπληρωμένη*. Jenes steht angemessener von Gefühlen oder Zuständen als von der Handlungsweise. *Ἀληθῶς* hebt beim Johannes die Sätze (Ev. 8, 31). *Ἐν τούτῳ* — wiederholt entweder das, womit V. 3 begonnen hatte (so gewöhnlich): „hieran also, am Gebotehalten, erkennen wir, dass wir mit ihm vereinigt sind.“ *Εἶναι ἐν αὐτῷ* = *γινῶναι αὐτόν*, *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ*. *Johannsen* verbindet im gleichen Sinne die Worte mit V. 6. Oder *ἐν τούτῳ* kann auf *ἀγάπη* *θεοῦ* dem Sinne nach bezogen werden. Dann vervollständigt der Satz

den Gedanken mit dem: Gemeinschaft Gottes setzt *Liebe* zu ihm voraus.

V. 6—17 ist ein Beisatz: Ausführung dessen, was ἐντολὴ τοῦ θεοῦ sei; in der Weise ungefähr: wollt ihr wissen, was Gottes Gebote seien — es sind die, welche Christus geübt (V. 6) und gelehrt (V. 7 und 8) hat; nämlich *Liebe* V. 9—11 und *Heiligkeit* (Gesinnung über die Welt hinaus) V. 12—17. Dieses ist gewiss der Zusammenhang der Stelle. Es gilt hier, wie überall in diesem Briefe, dass fast kein Ausleger mit dem anderen in der Fassung des Zusammenhangs übereinstimmt. Ὁ λέγων dasselbe mit ἐὰν εἴπωμεν 1, 6: wer Gemeinschaft mit Gott vorgiebt. Ἐκεῖνος ist Christus 3, 3 (wie bei den Griechen *Herren* und *Lehrer* genannt wurden, *ille* bei den Römern). Περιπατεῖν wie 1, 6, von beharrlicher Lebensweise.

V. 7 und 8. *Schott commentat. in locum 1 Joann.* 2, 7—14, wieder in seinen *Opuscul.* 2, 12, und *Fritzsche's* angeführte Abhandlung. Gebote Gottes sind die, welche Christus *gelehrt* hat, wiewohl, setzt er hinzu, sie vom Anbeginn bei den Menschen anerkannt worden sind; sie seien also ursprünglich menschlich und dann erst christlich. Der Apostel denkt aber hier (worauf auch der Singular ἐντολή hindeutet) vornehmlich an das Gebot der *Liebe*, wovon das Nächstfolgende handelt V. 9 ff. 3, 11. 2 Joh. 5. Ev. 13, 34 f. Von Christi *Lehre* überhaupt verstehen ἐντολή hier *Augustin* ¹⁾, *Schott*, *Paulus*, *Lücke*, *Rickli*. Weder bedeutet ἐντολή dieses, noch würde der Gedanke herpassen, so hereingeschoben in specielle, sittliche Reden. Jenes Gebot heisst zugleich ein *altes* und ein *neues*. Die Form der Rede ist sententiös, räthselhaft

1) *Tract.* 1: *Alt* heisse sie, *quia jam audistis*, nicht *quia ad veterem hominem pertinet*; *neu*, *quia tenebrae transierunt, et lux vera jam lucet*. Der Apostel Paulus aber fordere neue Gesinnung, neuen Wandel Kol. 3, 9. Eph. 5, 8. Dieses Grundgebot des Christenthums verstand also *Augustin* unter ἐντολή.

und der Sinn doch leicht zu begreifen im Ganzen. *Alt*, nicht blos, weil sie, die Christen, es vom Anfang an gehabt hätten (3, 11 ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς von demselben Gebote — so die meisten Neueren, auch *Lücke*, *de Wette*, *Fritzsche*: es wird dann gewöhnlich in den Worten ein Widerspruch gegen die Neuerer angenommen); denn *insofern* heisst es ja gerade *neu* V. 8. Auch nicht als das Gebot des alten Testaments (Levit. 19, 18), wie es die altkirchlichen Ausleger [*Flacius*, *Beza*] fassten ¹⁾, wozu schon das εἶχετε nicht passt; denn der Hauptstamm dieser Leser bestand gewiss aus Heidenchristen. Sondern (so auch *Augustin*, weniger an unserer Stelle als anderwärts, und *Oecumenius*) es heisst so das Gebot von Anbeginn der *Menschheit*, das der allgemeinen Menschenvernunft. Also wird hier eben so zuletzt die christliche Sittenlehre als ewiger Vernunftgegenstand dargestellt, wie im Prolog das Evangelium die christliche Religion [I. Bd. S. 2]. Dasselbe dem Sinne nach ist 5, 3: αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν; und 1 Thess. 4, 9 im Bezug auf das Gesetz der Liebe: ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε, ihr seid durch den heiligen Geist belehrt. Ἀγαπητοί steht seit *Griesbach* im Texte, vorher ἀδελφοί. Beide Anreden wechseln im Briefe ab. Γράφω ἐντολήν bedeutet nicht blos: ich schreibe von ihm, sondern schreibe es euch vor. Παλαίαν wird durch ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς erklärt. Εἶχετε, ihr als *Menschen*, ἀπ' ἀρχῆς, vom Anbeginn (V. 1) der Welt, hier der Menschengeschichte. Der folgende Satz ἡ ἐντολή — ist wie eine Verbesserung des γράφω zu fassen: nicht von ihm werde es zuerst gegeben, es sei das urchristliche, der λόγος ὃν ἠκούσατε, nämlich von Christus. Ἐκούσατε, wie 1, 3. 4 ἀπαγγέλλομεν und γράφομεν sich entgegenstand. Im gewöhnlichen Text stand nach ἠκούσατε wieder ἀπ' ἀρχῆς, das von *Griesbach* bezweifelt, von *Lachmann* [und in der *Schottischen* Ausgabe] ausgelassen, von

1) Dagegen erklärt sich auch *Winer* Grammat. S. 275.

Scholz vertheidigt worden ist. Aber wenn ἀπ' ἀρχῆς im Vorhergehenden so genommen wird, wie wir es gefasst haben, kann es hier nicht ächt sein, weil diese Formel dann hier sogleich eine andere Bedeutung haben würde. Wahrscheinlich ist der Zusatz aus V. 24 entstanden. *De Wette* ist geneigt, den ganzen Satz ἡ ἐντολὴ — ἀρχῆς für ein Glossem zu halten; und allerdings würde der Satz ganz überflüssig sein, wenn ἀπ' ἀρχῆς im Vorigen bedeuten sollte: vom Anfang des Evangelium.

V. 8. Πάλιν, auf der anderen Seite, in einem anderen Sinne, *vicissim*. Es gehört also zu καινήν, nicht zu γράφω (*Lücke*), und es ist von demselben Gebote damit die Rede. Die Worte ὁ — ὑμῖν lassen viele Deutungen zu und haben sie erhalten. Die natürlichste, mit *Luther's* Uebersetzung: „das da wahrhaftig ist bei ihm und bei euch“ am Meisten zustimmend, ist die, sie als Ausführung des πάλιν καινήν zu nehmen: „von einer anderen Seite schreibe ich als ein neues das, welches oder insofern dieses Gebot bei ihm und bei euch wahr ist,“ als es also eben so von Christus gegeben worden ist, als es in der Vernunft besteht. Ἔστιν ἀληθές: hat Wahrheit, gilt, wird ausgesprochen als Wahrheit. Ἐν αὐτῷ — ἐν ὑμῖν (oder ἡμῖν): bei ihm — hier ist Christus αὐτός — und in euch; ἐν wie Matth. 6, 23. Luk. 11, 35. Das ἐν αὐτῷ hat den Ton, weil es das Neubinzukommende ist, das bezeichnend, wodurch das Gebot neu sei. Wenn ἐν (mit den Meisten: *Semler, Rickli*) genommen wird: mit Rücksicht auf, so ist der Sinn derselbe, aber der eigentliche Gebrauch dieser Partikel ist dieses nicht. Neu ist das Gebot, ὅτι ἡ σκοτία — denn es ist jetzt die Zeit des Lichtes eingetreten, also die Aufforderung zum Guten allseitiger, bedeutender als je. Viele (*Knapp* und *Lücke*) beziehen umgekehrt den Satz mit ὅτι auf das ἐν ὑμῖν (wir auf ἐν αὐτῷ); in euch wahr, weil u. s. w. Dann wird ἐν ὑμῖν von dem verstanden, was sie als *Christen* wüssten; aber

so unterscheiden sich ja nicht von einander ἐν αὐτῷ und ἐν ὑμῖν. *Licht und Erleuchtung* ist hier, gemäss dem Obigen 1, 5, sittliche Läuterung der Welt. So in den oben erwähnten Paulinischen Stellen *Zeit des Lichtes* Rom. 13, 12 u. a. Παράγεσθαι, wie V. 17 vorübergehen; 1 Kor. 7, 31 steht παράγειν, wie bei dem Alex. Ps. 144, 4. [H. Stephanus wolite παράγει hier und V. 17 lesen.] Ἡδὴ φάλει: ist bereits hereingetreten. Also ist der Gesamtsinn von V. 7 und 8: „Das Gebot, welches ich euch hier schreibe, ist das uralte der Menschheit, so wie es auch das ist, welches ihr bereits im Evangelium vernommen habt. Aber man kann es ein neues nennen, weil es durch Christus gegeben ist, indem er eine neue, lichtreine Zeit eingeführt hat.“ Unter den vielen, abweichenden Erklärungen sind diejenigen noch besonders zu bemerken, ausser den schon erwähnten, welche in einem von den beiden Sätzen des 8ten Verses: ὁ ἐστὶν ἀλ. — ὑμῖν (dann — so *Lange* und *Schott* — wird entweder im ἐν αὐτῷ oder im ἐν ὑμῖν ¹⁾ der Nachsatz gefunden), oder im ὅτι ἡ — (*Rickli, Paulus*) den Inhalt des neuen Gebots oder vielmehr die neue *Lehre* finden wollen. Aber V. 9 ff. wird ja ausdrücklich das Gebot der *Liebe* als das neue aufgeführt.

Denn V. 9—11 wird dargestellt, dass vornehmlich *Liebe* der Geist der neuen Zeit sei. Es ist dieses der allgemeine apostolische Gedanke: Röm. 13, 10. 1 Kor. 13. Gal. 5, 14. Kol. 3, 14. „Wer sagt (ὁ λέγων wie V. 4), dass er im Lichte sei und hasst doch seinen Bruder, der ist noch im Dunkel.“ Ἐν φωτί — σκοτίᾳ entweder wie 1, 7, oder gemäss dem 8. Verse: in der Zeit, Art vom Lichte, Dunkel. Μισεῖν ist: nicht lieben, Matth. 6, 24. Luk. 14, 26. Es ist dieses nicht nur starker, orientalischer Ausdruck, sondern der sittlich-ernste Geist nimmt keine Mittelstufen an

1) Was in Jesus das Wahre ist, ist es auch in euch, d. i. jeder wahre Christ ist auch mit euch verbunden.

zwischen Liebe und Hass (*de Wette, Lücke*). ^αΕως ἄρτι Ev. 5, 17.

V. 10 und 11. Beweis des Gesagten: den Bruder nicht lieben zerstört das gesamte Leben. Das ganze Leben wird lichtlos, unsicher, unselig, sich selbst zerstörend, nämlich durch Selbstsucht, welche dann in ihm herrscht. Ganz in gleichen Formeln, wenngleich in anderem Sinne, wird das Bild vom Lichte angewendet Ev. 11, 9: οὐ προσκόπτει, 12, 35: οὐκ οἶδεν, ποῦ ὑπάγει. „Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Lichte,“ ist durchaus in demselben. Σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν (= οὐ προσκόπτει im Evang.): für ihn oder bei ihm giebt es keinen Anstoss (Ps. 119, 165: αὐτῷ οὐκ ἔστι σκανδαλον), wie bei denen, die im Lichte wandeln. Der Sinn also ist: er ist geborgen mit seiner Gesinnung. *Johannsen*: er giebt kein Aergerniss.

V. 11. Ἐστὶ καὶ περιπατεῖ (V. 10 μένει) — er ist gesinnt und handelnd. Οὐκ οἶδε — ὅτι — „er weiss nicht wohin er gehe, denn das Dunkel hat seine Augen befangen.“ Sein ganzes Leben wird unsicher, gefährdet, innerlich und äusserlich, indem es sich selbst zerstört und in sich unselig ist. Diese Stelle ist von Johannes sehr wohl ausgeführt.

Der Darstellung des zweiten Elementes der christlichen Tugend, der *Heiligkeit* (Erhabenheit über die Welt), stellt er V. 12 — 14 einen anregenden Zwischensatz voran, wie es auch bei der *Liebe* geschehen war (V. 6 — 8). „Ihnen könne alles Gute zugetraut werden; sie beständen schon darin.“ Das viermalige γράφω geht auch hier, wie 1, 4. 2, 1, auf diesen Brief. Erst bezeichnet er seine Leser *allgemein* (V. 12), dann führt er die drei Lebensalter unter ihnen auf, indem er sie alle belobt. Sinnvoll aber (*Lücke, Paulus, Johannsen*) passt er die belobenden Formeln diesen Lebensaltern an. Ὅτι hat, wie V. 21, die Bedeutung *weil, indem*, als solche, welche u. s. w., nicht *dass* (so Viele, neuerlich *Paulus* und *Johannsen*). *Luther*

wechselt V. 12 — 14 (V. 12 ist ganz unpassend übersetzt) mit *dass* und *denn* ab. Dennoch ist auch bei ihm die Bedeutung der Stelle leicht einzusehen. Ich schreibe euch, nämlich ohne euch zu tadeln oder zu schrecken — blos anredend, oder auch nur: *kurz* schreibe ich euch, als solchen, denen die Sünden vergeben worden sind um seines Namens willen. Hier ist *αὐτός* Christus; *διὰ* — wegen des Verhältnisses zu ihm, weil ihr ihn nennt oder von ihm genannt seid. *Ἀφ' ἑω-
νται*, dorische Form des Präteritum, wie Matth. 9, 2. 5. Mark. 2, 5. Luk. 5, 20 [*Winer* Grammat. S. 91]. Die Sündenvergebung ist nach V. 1 und 2 als allgemeine Bezeichnung eines christlichen Zustandes aufzufassen. Entweder wird sie als Belohnung der Würdigkeit verstanden oder als würdige Gesinnung selbst. „Ihr habt sie erhalten“ — ihr habt sie so gut wie gewiss.

Nun die drei Lebensalter, wie bemerkt, mit der angemessenen Belobung. Die *Alten* in der Gemeinde werden als Solche aufgeführt, welche das Wesen Christi und seiner Sache erkannt hätten, die *Männer* als wackere Streiter für das Gute, die *Jüngeren* als liebende Verehrer des himmlischen Vaters. Also Weisheit, sittliche Kraft, Liebe werden als Tugenden dieser drei Lebensalter dargestellt. *Τεκνία* aber begreift hier besonders deutlich *alle* diese Alter in sich, auch das höchste ¹⁾. Dieses wird V. 13 durch *πατέρες* bezeichnet = *πρεσβύτεροι*. *Ὁ ἀπ' ἀρχῆς*, wie 1, 1, der von Anbeginn, Christus nämlich. Wenn *ἀπ' ἀρχῆς* bedeuten sollte: von Anbeginn der christlichen Sache, müsste wenigstens mit *Beza* gelesen werden *αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς*. *Γινώσκειν τὸν ἀπ' ἀρχῆς*, ihn *als solchen* erkennen. Dieses also, die Erkenntniss des höheren Wesens von Christus, gilt dem Verfasser des Briefes (ganz im Charakter des Evangelisten Johannes) als das Höchste der Erkenntniss. Vrgl. Ev. 6, 63; der Ge-

1) *Semler: novi Christiani, qui nuper admodum ad nos accessitis, ut Gal. 4, 19.*

gensatz hiervon γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστόν. Νεάνισκοι sind solche, welche im rüstigen Lebensalter stehen, *Männer* (Mark. 14, 51). Ὁ πονηρός ist auch hier Satan, wie Matth. 13, 19. 38. Andere Stellen sind zweifelhaft, s. zu Ev. 17, 15. Nur *Semler* wollte diese Bezeichnung auf einen Irrlehrer deuten¹⁾. *Satan besiegen*, den Männern beigelegt, steht hier allein, aber es ist die Formel eines Sinnes mit *Welt* besiegen — Satan ist der personificirte Geist derselben — und jenes ist (5, 4) ein allgemein christliches Prädicat bei Johannes. Im Evangelium (14, 30. 16, 11) fanden wir nur *Christus* als Besieger des Satan (ἄρχων τοῦ κόσμου). Παιδία steht hier anders, als sogleich V. 18 und von τέκνία V. 12 unterschieden. Es sind die von früherem Lebensalter, Jüngere, nicht gerade Kinder²⁾. „Als Solche, die ihr den Vater erkannt habt.“ *Vater* heisst hier Gott gewiss nicht in Beziehung auf Christus (*Lücke*), sondern es ist der Menschenvater. Aber das πατέρα ist zu nehmen wie τὸν ἀπ' ἀρχῆς vorher: ihn als Vater, also die ihr ihn nach seiner *Liebe* erkannt habt, und (denkt er hinzu) den ihr *wieder* liebt. Der Schriftsteller will sagen, dass das Gefühl der Liebe Gottes das eigenste und natürlichste Verhältniss des jugendlichen Gemüthes zu Gott sei. Also Gesamtsinn: Ihr habt schon die gute Gesinnung in euch, wie sie sich auf den verschiedenen Lebensstufen darstellt, als christliche Weisheit, sittliche Kraft, liebendes Herz.

V. 14 folgt ein zweimaliges ἔγραψα nach dem vier-

1) *Est usitata Judaeorum descriptio, quae gravium peccatorum et flagitiorum magistrum diabolum designat, quam descriptionem non opus est ut Christiani retineant, quum non sint ex Judaeis.* Gal. 5, 10. 2 Thess. 2, 3.

2) *Semler: Minus commode Beza refert ad verbum παπιάζειν (eine Anspielung an die eigene Bedeutung fand auch wieder de Wette), ad infantulos adhuc lactantes; hoc enim ἐγνώκατε non est comparandum cum isto statu infantum, qui tandem patrem balbutiendo distinguunt.*

fachen γράφω. Bloss auf das Nächstvorhergehende, was mit γράφω aufgeführt wurde, kann ἔγραψα nicht gehen (so V. 21. 26. 5, 13, und hier die meisten Neueren: *Lücke, de Wette, Rickli, Johannsen*) — es würde dann dieses Alles doch müssige Wiederholung sein. *Calvin* hielt daher unseren Vers [*Schulthess* zugleich mit dem vorigen] für unächt. Es könnte hier auf einen früheren *Brief* bezogen werden, wie *Michaelis* eine Hindeutung auf den zweiten Brief des Johannes findet, oder mit *Lange* und *Paulus* allgemein genommen werden: so habe ich euch ja immer geschrieben. Aber es steht auch Nichts entgegen, mit den alten Auslegern (*Storr*) das *Evangelium* Johannis zu verstehen und eine Zurückweisung auf 1, 3 f. [I. Bd. S. XXVIII]. Aber man hat sich immer daran gestossen, dass bei diesem ἔγραψα nur zwei Classen von denen wieder erwähnt werden, welche V. 13 aufgeführt worden waren; daher denn in der alten Kirche (auch Cod. Alex.) in dem letzten Satze V. 13 statt γράφω ἔγραψα gelesen und V. 12 als erstes Glied zu V. 13, der letzte Satz von V. 13 als erstes Glied zu V. 14 genommen, παῖδια aber und τέκνια für gleichbedeutend gehalten wurde¹⁾. Das ἔγραψα V. 13 haben *Lachmann* [und *Hahn*] aufgenommen, gebilligt *Lücke, Paulus, de Wette*. Dennoch ist es nur eine unnöthige Verbesserung — und schon die Stellung unwahrscheinlich, in welcher die Alter aufgeführt würden: Kinder, Alte, Jünglinge. Der Grund vielmehr, aus welchem beim ἔγραψα das *jüngste* Lebensalter übergangen wird, liegt wohl darin, dass angenommen werden konnte, es sei an *dieses* vom Verf. Nichts geschrieben worden. Sehr passend würde dieses für das *Evangelium* sein — denn an Vorlesungen solcher Schriften nahm doch wohl nur ein *reiferes* Alter Theil. Also V. 14: auch früher habe ich euch geschrieben als solchen u. s. w. Wie vorher wird auch hier nur den Männern das Lob gespendet: νεπ-

1) So auch *Rinck lucubrat. crit.* S. 106.

κῆκατε τὸν πονηρόν; diesem aber wird Zweierlei beige-
 setzt als *Grund*, *Quelle* von jenem, *Kraftgebendes*
 dazu. Ἰσχυρός, geist- und gemüthskräftig, entgegen
 dem ἀσθενής 1 Kor. 4, 10. Λόγος Θεοῦ, wie 1, 10;
 auch hier das Evangelium überhaupt. Also: mit ei-
 gener, sittlicher Kraft *und* mit der Kraft des Evan-
 gelium.

Nach der Vorbereitung nun V. 12—14 wird V.
 15—17 vom *zweiten* Element der christlichen Tugend
 gesprochen neben der Liebe (V. 6—11): *heiliger* Sinn,
 über die Welt hinausgehend. Die *Welt* hat hier ei-
 nen aus den beiden Grundbegriffen gemischten Be-
 griff: sinnliches Leben oder Sinnenwelt, sofern sie
 mit *unheiligem* Sinne begehrt und gebraucht wird,
 d. h. sofern der Mensch in ihnen seine Bestimmung
 findet. „Liebt nicht die Welt und was in ihr ist.“
 Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ist nicht dasselbe mit (V. 16) πᾶν τὸ
 ἐν τῷ κόσμῳ; vielmehr bedeutet es die einzelnen *Di-*
ge der Welt. Also: nicht im Allgemeinen, nicht mit
 besonderer Neigung auf Einzelnes, Gewisses in ihr
 gerichtet. Die Beweise für die Pflicht, über dem
 Weltleben zu sein, werden bis V. 17 gerade wie für
 die Pflicht der *Liebe* gegeben. Der gesunde Sinn
 lehre es (bis V. 16 Ende) — die Lebenserfahrung
 spreche dafür; jenes: denn Weltliches und Göttliches
 widerspreche sich im Begriffe, dieses: weil Weltliebe
 das innere Leben zerstöre. „Liebt Jemand die Welt,
 so kann er den Vater nicht lieben.“ Dasselbe Jak. 4, 4.
 Dieses soll V. 16 noch anschaulicher gemacht werden,
 indem diese ἀγάπη τοῦ κόσμου in ihren Aeusserungen,
 Erscheinungen aufgeführt wird. Ἐπ. σαρκὸς, ἐπιθυ-
 μία ὀφθαλμῶν, ἀλαστονεία τοῦ βίου sind drei Arten
 des verwerflichen Weltsinnes. Die gewöhnliche Un-
 terscheidung der Drei, auch in der Kirche ¹⁾, ist ganz

1) Augustin. tract. 2: omnes dilectores mundi → mundus vo-
 cantur. Ipsi non habent nisi ista tria, desiderium carnis, desi-
 derium oculorum et ambitionem seculi. — Tria sunt ista et nihil

richtig. Zwar ist es nicht eine wissenschaftliche Einteilung der Untugend, aber doch auch nicht bloß beispielsweise neben einander gestellt. Ἐπιθ. σαρκός steht allgemein Gal. 5, 16, hier specieller: lasterhafte Sinnlichkeit; ἐπιθ. ὀφθαλμῶν, lasterhaftes Begehren; vrgl. βλέπειν Matth. 5, 28. Hier bezieht es sich ohne Zweifel auf Habsucht. Aehnlich von unersättlichen Augen, die nicht bloß Neid (πονηρόν ὄμμα) bedeuten, sind Prov. 27, 20. ὀφθαλμοὶ ἄπληστοι, Cohel. 4, 8. Ἀλαζονεία (Röm. 1, 30. 2 Tim. 3, 2) τοῦ βίου (ἡδοναὶ τοῦ βίου Luk. 8, 14): Uebermuth im Leben, das Leben beherrschend. Dieses zusammen heisst ἐπιθυμίαι κοσμικαί Tit. 2, 12. Die Kirche nahm hieraus die dreifache Tugendübung (Askesis): Entsagung (*castitas*), Armuth, Gehorsam — in der höchsten Anspannung die Mönchsgelübde. Οὐκ ἔστιν ἐκ — 4, 1. 5. Ev. 17, 16 (ἐκ τοῦ θεοῦ — ἐκ τοῦ κόσμου), zu Etwas gehörig, ihm verwandt; *attinere ad aliquid*. Ἐκ τοῦ θεοῦ 4, 7 bedeutet aber wohl: von ihm geboren (ἐκ — γεννηθῆναι V. 29. 5, 4). Der *Vater*-Name wird wohl mit Bedeutung gebraucht (natürlich bezeichnet er nicht den Weltschöpfer); er deutet auf die Pflicht hin, ihm verwandt zu werden.

V. 17. Die *Erfahrung* dafür, dass die Welt nicht zu lieben sei: die Unseligkeit des Menschen, welcher sie liebt. Der Vers hat immer eine classische Bedeutung gehabt, ob man ihn gleich sehr verschieden ausgelegt hat. Sehr ähnlich ist 1 Kor. 7, 31, auch in Formeln: τῷ κόσμῳ τούτῳ καταχρώμενοι — παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. „Die weltlichen Dinge vergehen und die Weltlust auch.“ Κόσμος hat hier die allgemeinste Bedeutung, nur mit dem Begriff des *Eiteln*. Ἐπιθυμία muss auch hier die Lust bedeuten, nicht den Gegenstand derselben, so viel als τὰ ἐν τῷ

invenis, unde tentetur cupiditas humana, nisi aut desiderio carnis aut desiderio oculorum aut ambitione seculi. Per ista tria tentatus est dominus a diabolo: Matth. 4, 3. 7. 9.

κόσμῳ V. 15. Auch steht ihm ja entgegen ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Das *Vergehen* der Weltlust bedeutet dem Gegensatze nach wohl nicht blos das Unsichere, Unbefriedigende (wie die Gegenstände wechseln), sondern geistiger Tod, geistige Vernichtung. Der vollständige Gegensatz wäre nun gewesen: „Gott aber ist ewig, und ewig bleibt (μένει εἰς τὸν αἰῶνα), wer seinen Willen thut.“ Den ersten Satz aber lässt er weg, als einen bekannten und nothwendigen. In der lateinischen Kirche, auch bei *Cyprian* und *Augustin*, wurde der fehlende Satz oft beigesetzt: *quomodo* (für *quemadmodum*, *Augustin: sicut*) *et Deus manet in aeternum*. Ewig bleiben bedeutet *Dauer*, *Befestigung in seiner höheren, unendlichen Existenz*. Gottes Willen thun ist also der Gegensatz zur Lust der Welt: Gottgemässheit der Gesinnung.

Hierauf folgt nun V. 18 ff. die erste polemische Einschaltung in die Hauptreden des Briefes: Warnung vor Irrlehren und Verirrungen in der Gemeinde. Sie war hier veranlasst durch die Erwähnung des Kampfes mit der Welt. Denn diese Irrlehren waren ja, wie gesagt, meist von praktischer Art. Ὥρα, bestimmte Zeit, Epoche: Ev. 4, 21. 23. 5, 25 u. A. Ἐσχάτη könnte zwar auch bedeuten, die äusserste an Schlechtigkeit und Elend (*Semler, Carpzov, Schöttgen*¹⁾), gewiss aber nicht (*Paulus*) die späte, nächtliche. Es ist vielmehr die gewöhnliche messianische Formel, von der Zeit zu verstehen, welche vor der beglückten, messianischen hergehen würde. In dieser wurde von den Juden Noth und grosse Verwirrung, besonders auch durch Irrlehrer erwartet: Matth. 24, 5 f. 11. 23—26, indem das Böse vor seinem Ende noch einmal mit voller Kraft wirkend gedacht wurde. Von derselben Epoche und neben Warnungen stehen ἔσχαται ἡμέραι 2 Tim. 3, 1. Jak. 5, 3. Jud. 18. 1 Petr. 1, 5 (καιρὸς ἔσχατος). Umgekehrt wird die Nähe des grossen

1) *Baumgarten - Crusius* bibl. Theol. S. 441.

Tages als Motiv für das Gute gebraucht Röm. 13, 11. 1 Kor. 10, 11. Phil. 4, 5. [*Baumgarten-Crusius* bibl. Theolog. S. 446.] Die Formel ἐσχάτη ἡμέρα steht im Evangelium und Hebr. 1, 1 im guten, aber hier fremden Sinne. Aus der Erscheinung jener verwirrenden Lehrer wird hier die ἐσχάτη ὥρα geschlossen, anderwärts aus der ἐσχάτη ὥρα, dass jene kommen müssten. „Und wie ihr gehört habt, dass der Antichrist kommen müsse, so sind jetzt viele Antichristi aufgetreten; daher wir erkennen, dass es die letzte Zeit sei.“ Zu καθὼς macht καὶ den Nachsatz: ganz so kommen sie, wie sie erwartet werden. Ἔρχεται, wie gewöhnlich: kommen soll, wird — nämlich in der letzten Zeit. Im Nachsatz liegt der Ton auf γεγόνασιν, nicht auf πολλοί: wirklich jetzt. Auch in bedeutenden Zeugen (wie *Cod. A*) ist bisweilen ὅτι vor ὁ ἀντίχριστος weggeblieben; wahrscheinlich nur um einen leichteren Nachsatz zu gewinnen; aber unrichtig, denn der Schriftsteller will nicht die Sage vom Antichrist bestätigen, sondern er wendet sie nur an. Hier ist nicht ausführlicher über diese Vorstellung vom Antichrist zu handeln. Sie ist uns als ältere Meinung, so wie die übrigen messianischen Begriffe der Juden, nicht bekannt. Hier in ἠκούσατε und im ἀντικείμενος 2 Thess. 2, 4 finden wir die Vorstellung wenigstens als juden-christliche. Die späteren Juden haben sie freilich sehr ausgebildet. Vrgl. *Bertholdt Christolog. Judaeorum Jesu et Apostol. aetate*. 1812. S. 69 ff. *Gesenius* in der allgemeinen Encyclopädie. Die Vorstellung war eine ganz natürliche Entwicklung der Erwartung grosser Kämpfe und Widerstände, vornehmlich durch Satan erregt, in der messianischen Zeit. Also bedeutet der Antichrist das Aeusserste oder das Collectivum davon. Johannes behandelt ihn durchaus als Collectivum; wieder V. 22. 4, 3. 2 Joh. 7: ihm ist er das Gesamtbild für die von Christus abgewichene Gesinnung, Denk-art. Bei Paulus II. cc. ist er historische Person, aber freier gefasst, so dass er sich bemüht, über den ge-

wöhnlichen, jüdischen Gesichtskreis hinausgehen. Der Name ἀντίχριστος aber bedeutet nicht den Christus gleich sein Wollenden (ἀντίθεος, Grotius¹⁾), Paulus), sondern seinen Gegner.

V. 19 zugleich warnend und tröstend: Menschen von den Ihrigen seien zu solchen Irrlehrern geworden — aber sie seien eben darum nicht ächte Genossen gewesen und dadurch würden die Getreuen offenbar. Also wäre der Abfall jener erklärlich und zu Etwas gut. Ἐξέρχεσθαι bedeutet nicht *verlassen* (dazu wäre auch das Wort nicht passend), sondern abgesendet sein (Ev. 16, 27 f. 17, 8), oder doch ausgehen von Einem, einer Gesellschaft. Ἡμεῖς, die Christen, nicht gerade nur diese Gemeinde. Οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, sie waren nicht die Unsrigen, vgl. V. 16: εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς, ἐκ τοῦ κόσμου. Das Folgende setzt εἶναι ἐκ — und μένειν μετὰ — sich gegenüber, nicht wie Innerliches und Aeusserliches (denn sie hielten sich wohl fortwährend zur Gemeinde), sondern wie Positives und Negatives: nicht abgefallen sein. Ἀλλ' ἵνα — abgebrochen, wie Ev. 15, 25 [S. 107]. Es ist einfach zu suppliren ἐγένετο oder der Satz: sie sind von uns gegangen. Φανερώθῃσι braucht nicht für φανερώθη zu stehen, was der Syrer übersetzt. De Wette meint, es seien zwei Gedanken zusammengeflossen: es musste offenbar werden, dass sie, wie überhaupt nicht Alle, nicht zu uns gehören. Πάντες steht δεικτικῶς: Alle in der Gemeinde. Ganz verwandt ist 1 Kor. 1, 19: δεῖ — καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι —. Die offene Trennung ist ein Glück, denn damit scheiden sich die Unlauteren aus der Gemeinde aus.

Nun folgen aufmunternde Sätze bis zum Schluss des Kapitels. Aus denselben ist auch der Charakter

1) Ἀντίχριστοι iidem qui ψευδόχριστοι, i. e. qui falso se dicunt esse Christum aut ejus munia sibi vendicant (Matth. 24, 5. 24). Itaque Syrus hic, ubi est ἀντίχριστ., vertit Pseudochristus, nec aliter in sequentibus. Sic ἀντιβασιλέα dicunt Graeci, qui falso se regem dicit.

der Irrlehrer als praktischer zu erkennen. V. 20 u. 21: sie hätten schon genug empfangen, um gegen sie gerüstet zu sein, den Geist Christi; V. 22 f.: jede solcher Irrlehren scheide von Gott und Christus; V. 24: auch schon die Lehre, welche sie empfangen, rüste sie aus; V. 25: es handle sich um ihr ewiges Heil; V. 26 — 28 demgemässe Aufforderungen. Die Rede ist also aufmunternd, bald so, dass die *Gefahr* in ihrer Bedeutung dargestellt wird, bald so, dass sie an ihre *Kräfte* gegen dieselbe erinnert werden.

V. 20 enthält vielgedeutete Worte. *Χρίσμα* kann natürlich nicht einen *äusserlichen* Gebrauch der Salbung bezeichnen; einen solchen mit geistiger Bedeutung hat es unseres Wissens bei den Aposteln nicht gegeben. *Bretschneider* dachte an das Salben bei der Taufe, das auch *Oecumenius* und *Tertullian de bapt. 7* ¹⁾ erwähnt. Das Wort steht im alten, nicht bloß hebräischen Sprachgebrauch: reichlich Mitgetheiltes, besonders geistiger Art. Den Juden lag dann die Anwendung für die Gabe des göttlichen Geistes nahe, schon von der Salbung der Priester und Propheten her. So steht *χρίσθαι* von dieser Geistesgabe Luk. 4, 18. AG. 10, 38. 2 Kor. 1, 21. Diese Gabe aber wurde ja allen christlichen Menschen zugeschrieben 2, 24 u. a. Daher findet sich auch V. 27 als richtiges Glossem unseres Ausdrucks die Variante *πνεῦμα* und [im *Cod. Vatic.*] *χάρισμα*. Weder liegt (*Paulus*) eine Anspielung auf den Namen *Χριστιανοί* in dem Worte, noch soll eine besondere mystische Mittheilung damit bezeichnet werden, wie unsere Stelle oft für mystische Gebräuche benutzt worden ist. *Hess in Süsskind's Magazin für Dogmatik und Moral*, Hft. 12,

1) *Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unotione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant* (daher auch der Name Christus AG. 4, 27). *Sic et in nobis carnaliter currit initio, sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur,*

S. 127 ff. verstand die Apokalypse, so dass dann hier das entscheidendste Moment für die Aechtheit dieses Buches zu finden wäre. Ἔχετε = V. 27 ἐλάβετε. Τοῦ ἁγίου ist nicht vom heiligen Geiste zu verstehen ¹⁾ (dieses wäre überflüssig neben χρίσμα); auch heisst der Geist niemals schlechthin ὁ ἅγιος oder τὸ ἅγιον; sondern von Gott (Ev. 17, 11) oder Christus (Apok. 3, 7), welche ja Beide auf gleiche Weise Verleiher des Geistes heissen. Ἄγιος ist auch hier (nicht wie Ev. 6, 69. AG. 3, 14) der Welt entgegengesetzt (5, 4): der euch ausrüstet gegen und über die Welt hinaus (wie Ev. 17). Οἴδατε πάντα ist weder zu streng zu nehmen, noch zu sehr zu beschränken, etwa auf das, was den Antichrist angeht. Es steht, wie Ev. 14, 26 [S. 97], der ἀλήθεια V. 21 entsprechend: die ganze christliche Wahrheit. In diesem sicheren Wissen mussten sie ja auch die Irrlehrer erkennen und scheiden können.

V. 21. Ἐγραψα, nämlich eben diese Warnung. Ὅτι wie V. 12 — 14. „Nicht als Solchen, die ihr die Wahrheit nicht kenntet, sondern als Wissenden.“ Die ἀλήθεια wird vom Paraklet abgeleitet auch Ev. 14, 26. 16, 7. Καὶ ὅτι — ist wohl auch von οἴδατε abhängig, nicht von ἔγραψα: „Ihr wisst, dass die Wahrheit rein erhalten werden müsse.“ Denn dieses ist der Sinn des anscheinend tautologischen Satzes: dass alle Unwahrheit nicht zur Wahrheit gehöre; nämlich dass man sie aushun, fern halten müsse. Derselbe Sinn in der Rede Jesu Matth. 12, 33 — 37. Πᾶν — οὐκ = οὐδέν. Ἐκ τῆς ἀληθ. οὐκ ἔστιν (Luther falsch: keine Lüge aus der Wahrheit kommt) bedeutet wie V. 16: dass die Lüge Nichts mit ihr gemein hat, sich

1) Dieses war freilich die kirchliche Auffassung. Beda S. 735: Hoc, domino adjuvante, procure, ut Sp. S. gratiam, quam in baptismo consecuti estis, integram vestro in corde et corpore servetis, juxta illud Apost. Pauli: Spiritum nolite extinguere. Diese innerliche Belehrung mache die äusserliche durch Menschen weniger nöthig.

nicht mit ihr verträgt. *Ψεῦδος* bedeutet, vrgl. V. 22, täuschende Irrlehren, nicht Selbsttäuschung.

V. 22 und 23 schildern die Grösse dieser Irrthümer. Gewöhnlich werden diese Verse (s. Einleitung) als Bezeichnung des Irrthums dieser Lehrer aufgefasst. Eher würde dieses passen für 4, 2. 3, wo in dem *ἐν σαρκὶ ἐληλ.* doch eine besondere Irrlehre liegen könnte — aber wie die Worte *hier* lauten, würde keine *Irrlehre*, sondern *Nichtchristenthum* beschrieben. Und zu diesem würden diese Menschen, ungeachtet dessen was V. 19 von ihnen gesagt worden war, doch nicht übergegangen sein. Vielmehr ist der Sinn: Ihr verliert mit jenen Irrlehren Alles; denn mit jeder Abweichung von der apostolischen Lehre leugnet man Christus und mit ihm Gott ab. *Τίς — εἰ μὴ —*: Was ist eine Irrlehre anders als —; vrgl. *τίς ἐστίν* 5, 5. Die gewöhnliche Erklärung, deren oben gedacht wurde, fasst den Satz: wer sonst, anders ist Irrlehrer u. s. w. *Ψεύστης* 2 Joh. 7 *πλάνος*, wie *ψεῦδος* V. 21 und *πλανῶντες* V. 26. *Ἀρνεῖσθαι* steht entgegen dem *ὁμολογεῖν* Matth. 10, 32. 33. Luk. 12, 8. 9. 2 Tim. 2, 12 f. Aber hier bedeutet es nicht *verleugnen*, sondern *ableugnen*, nicht anerkennen. *Οὐκ ἔστι*, Negation, wie Luk. 20, 27. „Dass Jesus der Christ sei“, nicht in der messianischen Bedeutung, sondern in der höheren, apostolischen: Gottes Beauftragter; also: Wer die Würde und Macht Christi ableugnet, sich von ihm lossagt. *Οὗτός ἐστιν* — in diesem Ableugnen besteht das Wesen des Antichrist. *Ὁ ἀρνούμενος*, Verstärkung des Vorigen: und ein solcher leugnet mit dem Sohne auch den Vater ab. Also geben die Worte nicht blos ein Prädicat des Antichrist. Im Sohne den Vater ableugnen ist herrschender Gedanke des Johannes, Ev. 12, 44. [S. 69]. Dieser wird dann auch V. 23 ausgeführt: „Wer den Sohn ableugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.“ *Ἐχειν τὸν υἱόν* 5, 12, im Sinne gleich mit *ὁμολογεῖν*. Entweder bedeutet es: im Sinne haben,

halten, oder als den Seinen haben. Der zweite Satz $\delta \delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omega\tilde{\nu}$ — ist erst seit *Griesbach*, aber nun übereinstimmend, in den Text aufgenommen worden. Ob er gleich zunächst nicht hierher gehörte (denn es ist ja nur von den Leugnern die Rede), so ist er doch ganz in der Johanneischen Art, um durch den Gegensatz zu verstärken, Gedanken zu heben.

V. 24 Ausrüstung gegen die Irrlehrer schon durch die empfangene christliche *Unterweisung*. $\Upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ kann, wie V. 26, als Anrede genommen werden, nicht mit $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$ verbunden. $\Upsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon \alpha\pi' \alpha\rho\chi\eta\varsigma$ (s. zu 2, 7), wieder 3, 11. 2 Joh. 6; anders als V. 7. 1, 1. $\Upsilon\upsilon \nu\mu\acute{\iota}\nu \mu\epsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omega$, wie V. 14 vom $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$, Ev. 15, 7: $\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$, abwechselnd mit $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu \epsilon\nu \tau\omega \lambda\omicron\gamma\omega$ 8, 31. „Haltet an dem, was ihr gehört habt.“ $\text{Καὶ } \nu\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ — dann ist keine Gefahr für euch, gelangt ihr nicht zum *Abfalle* ¹⁾. $\text{Μένειν } \epsilon\nu \tau\iota\nu\iota$, wie V. 27 und 28. Ev. 15, 4 ff. „Bleibt ungetrennt von ihm im Geist und Leben.“

V. 25 schildert die Gefahr, das geistige Heil für immer zu verlieren. Ueber $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\varsigma \zeta\omega\eta$ zu 1, 2: innerliches, unendliches Heil. Ueber $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ s. zu 1, 5. Verheissung ist die gewöhnliche und hier allein passende Bedeutung; eben so in $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha \zeta\omega\eta\varsigma$ 1 Tim. 4, 8. 2 Tim. 1, 1. $\text{Τὴν } \zeta\omega\eta\nu$ ist Attraction zu $\eta\nu$. Den Hauptgedanken lässt Johannes hinzuverstehen: dass sie sich hüten sollen, dieses Heil zu verscherzen.

V. 26 folgen passende Aufforderungen. Ταῦτα bezieht sich auf den Abschnitt von V. 18 an. Πλανῶντες sind wohl nicht Verführende, sondern Versucher. V. 27 bringt dann die Aufforderung nach, welche in V. 20 f. lag. $\Upsilon\upsilon \nu\mu\acute{\iota}\nu \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$, hier steht dieses in objectiver Bedeutung: es ist euch sicher, verlässt euch nicht. *Paulus* und *Lücke* nehmen es wie V. 24 und

1) *Beda: doctrinis variis et peregrinis nolite abduci. Ea fide, eo ritu, quo ipse docuit, in illo manete.*

hier am Ende des Verses, für ἐὰν μείνη — wenn ihr an ihm festhaltet. Aber schon das folgende καὶ ist dagegen. Καὶ — ὑμᾶς = οἴδατε πάντα V. 20. Dasselbe liegt im folgenden, nur das Vorige wiederholenden Satze: ὡς — πάντων. Denn hierzu ist der Nachsatz καὶ ἀληθὲς ἐστι — ψεῦδος: die Gabe unterweist über *Alles* und *zuverlässig* [Paulus]. Gewöhnlich wird zum ὡς τὸ αὐτὸ — der Nachsatz erst in μενεῖτε ἐν αὐτῷ gefunden und καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς nur als Nebensatz genommen. Aber dann wäre gewiss καθὼς statt ὡς gesetzt. Τὸ αὐτό ist *rec.* und von der neueren Kritik beibehalten. Sehr beglaubigt ist auch τὸ αὐτοῦ (Vulg. *unctio ejus*) und von Griesbach jener ersteren Lesart gleichgestellt. Wahrscheinlich ist dieses αὐτοῦ auch richtiger, τὸ αὐτό würde das Substantiv zu sehr betonen. Τὸ αὐτοῦ ist gleichbedeutend mit ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ im Vorigen. Οὐκ ἐστι ψεῦδος verstärkt wieder durch den Gegensatz. Καί: folglich „haltet an ihm, wie sie euch gelehrt hat.“ Αὐτῷ ist wohl nicht auf χρίσμα zu beziehen; die Sätze καθὼς — αὐτῷ würden nicht recht zu einander passen. Vielmehr erwarteten wir statt καθὼς dann ὃ. Sondern αὐτῷ gehört zu καθὼς — ὑμᾶς: bleibt in dem, was sie euch gelehrt hat.

V. 28 steigert dieselbe Aufforderung. Hier geht der Schriftsteller auf eine andere Bedeutung von μένειν ἐν αὐτῷ über (Ev. 15. S. 100). Αὐτῷ geht auf Christus, wie aus dem φανερωθῆναι und παρουσίᾳ erhellt, worin zugleich steigernde Prädicate Christi liegen. Nur Paulus bezog es auf Gott, aber von diesem wird φανεροῦσθαι nicht gebraucht, auch nicht 3, 2. Nur Titus 2, 13 ist von der ἐπιφανεῖα τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ die Rede. Καὶ νῦν — wohlan denn; „haltet treu an ihm.“ Hier allein ist bei Johannes von einer *persönlichen Erscheinung* Christi die Rede, sonst immer nur von einer geistigen, oder in Kraft, That. Es ist aber doch nicht die gewöhnliche, sondern Christi als des Todtenrichters Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10.

Παρόησιν ἔχειν wie 4, 17. Von der Zuversicht zu Gott im gegenwärtigen Leben steht es 3, 21. 5, 14. *Μὴ ἀσχυνέσθαι* 2 Kor. 10, 8. Phil. 1, 20. Ἀπ' αὐτοῦ, von ihm her, vor ihm; Sir. 21, 22: ἀσχυνέσθαι ἀπὸ προσώπου. *Παρουσία* ist das gewöhnliche, Paulinische Wort, namentlich in den Thessalonicherbriefen, Matth. 24, im Briefe des Jakobus und zweiten Petrinischen.

V. 29 gehört eigentlich zum folgenden Kapitel [S. 193]. Schon das ist beweisend hierfür, dass αὐτός auf ein ganz anderes Subject, als V. 28, übergeht, auf Gott. Denn von Söhnen Christi ist nirgends in den apostolischen Schriften die Rede; nur von Gottessöhnen mit ihm Röm. 8, 29. Also ein neuer Abschnitt, welcher dann bis 3, 10 von der Aufforderung zum Guten handelt, die im Namen *Gotteskinder* liege, mit welchem die Gemeinschaft mit Gott bezeichnet werde. V. 29: Nur der Gott Aehnliche könne sein Kind heissen; also der allgemeine Gedanke für das Folgende. „Wisst ihr, dass er gerecht sei, so müsst ihr einsehen, dass der Gerechte sein Sohn sei.“ Δίκαιος, untadelhaft, sittlich vollkommen: 2, 1 und hier sogleich 3, 7, als göttliches Attribut = ὡς ἐστίν 1, 5. Γινώσκετε, imperativisch: so müsst ihr einsehen. Da der Begriff von Gottes Kindern nicht hier eingeführt werden soll, sondern nur angewendet wird; so liegt der Ton nicht auf ἐξ αὐτοῦ γέγεννηται, sondern auf δίκαιος (so auch *Lücke*): dass nur der Gerechte sein Kind ist. Ἐξ αὐτοῦ γεγ. Ev. 1, 13.

Kap. 3, V. 1 — 10 folgen nun die Beweise dafür, dass die Kindschaft Gottes wesentlich als sittliches Gutsein bestehe. Die Gedanken könnten bis V. 10 etwas unter einander zu liegen scheinen. Wir sehen ihren Zusammenhang so an. Es sind drei Beweise für jenen Hauptsatz: V. 1 und 2, V. 8, und V. 9 und 10. Wir haben in der Kindschaft die Hoffnung, ihm weSENSÄHNlich zu werden — das Gegentheil von Gottes Kind ist Kind *Satans*, und von diesem wissen wir,

was es zu bedeuten habe — Gottes Kind hat einen göttlichen Keim in sich. Aber von V. 3—7 sind *Zwischensätze*, in denen ausgeführt wird, wie das Verhältniss zu *Christus* zum Guten verpflichte. Dazu war Johannes veranlasst durch die Hinweisung (V. 1 u. 2) auf die Ereignisse im Uebersinnlichen, bei denen immer Christus als Vermittler und Mittelpunkt gedacht wurde. Also V. 3: In der Hoffnung, mit ihm vereint zu werden, muss man ihm gleich werden; V. 4—6: das ganze Werk Christi ist ein sittliches; V. 7: das menschliche Beispiel Jesu führt dahin.

V. 1 beginnt mit der Wichtigkeit der Idee von Gottes Kindern. Ἀγάπην διδόναι steht hier allein, fast wie 2 Kor. 8, 1 χάριν διδόναι. Der Vater hat sie uns *erwiesen*; διδόναι steht also von Etwas, was im Leben da ist, erscheint, heraustritt. ἵνα bei Johannes gewöhnlich: bis dahin dass — oder: für den Zweck, dass —. Sehr bedeutsam steht ὁ πατήρ — τέκνα θεοῦ: er gab es uns *liebend*, dass wir mit der *Gottheit* verbunden wären. Jenes bezeichnet den göttlichen *Willen*, die es das göttliche *Wesen*. Καλεῖσθαι ist nicht geradezu so viel als εἶναι, aber auch nicht blos genannt worden, sondern wie Ev. 1, 12 ἐξουσίαν ἔχειν γενέσθαι. „Dass wir Gottes Kinder heissen dürfen,“ er den Namen von solchen eingeführt, gegeben hat. Nach κληθῶμεν ist ein sehr beglaubigter Zusatz von *Lachmann* aufgenommen worden: καὶ ἐσμεν: und wir sind es. Gewiss aber ist dieser doch zu abgebrochene Zusatz nur aus einer Beischrift zu V. 2 entstanden, um das anscheinend zweideutige κληθῶμεν genauer zu bestimmen. Διὰ τοῦτο — ein Nebensatz, tröstend und erhebend, vom Hasse der Welt, welcher den Johannes immer begleitet, und zwar so, dass dieser Hass als ein *Vorzug* derer, die er trifft, aufgefasst wird: Ev. 1, 5. 10 f. 15, 18. 16, 3. 17, 25; hier wieder V. 13. 4, 5. 17. „Darum ja mag uns die Welt nicht, weil sie ihn, Gott, nicht mag“, nämlich dessen Kinder ihr seid. Μὴ γινῶναι = μισεῖν V. 13, mag man nun γινώ-

σκειν begreifen oder anerkennen übersetzen. Denselben Sinn gewinnt man, nur die Verbindung der Rede ist härter, wenn man mit *de Wette* διὰ τοῦτο und ὅτι trennt: darum — denn.

V. 2 und 3: Die Kindschaft Gottes verheisst uns eine noch engere Verbindung mit ihm, worin eine grosse sittliche Aufforderung liegt. Nῦν — vom irdischen Zustande der Menschen Röm. 8, 18. 1 Kor. 13, 13. Ἐφανερώθη nicht blos: ist klar geworden für Einsicht, Wissen, sondern: ist offenbar, ist hervorgetreten, mit Bezug auf das φανεροῦσθαι 2, 28 und das φανερωθῆν im Folgenden. So auch 2, 19. Denn mit jener Erscheinung Christi (2, 28) sollte zugleich diese Offenbarung, Erscheinung erfolgen. Dasselbe drückt Paulus Röm. 8, 19 aus: ἀποκάλυψις τῶν νήτων τοῦ θεοῦ, die volle Erscheinung, Darstellung von diesen Gotteskindern, die es jetzt schon im Allgemeinen sind. Dasselbe Geheimniss über das zukünftige, himmlische Wesen Röm. 8, 24. Kol. 3, 3. „Nur das wissen wir, dass wir ihm ähnlich sein werden“¹⁾. Der Gedanke ist: eben darum kennen wir unser zukünftiges Wesen nicht, weil wir das *Göttliche* nicht kennen, welchem wir ähnlich werden sollen. Αὐτῷ, nämlich Gott, denn Gottähnlichkeit nur ist apostolischer Begriff, auch das *Schauen* Gottes — dagegen *Theilnahme* an dem Wesen Christi. Ὅμοιοι θεῷ bedeutet hier also mehr als *Gottes-Kinder*, so viel (wiewohl diese Stelle in Platonischer Weise vom gegenwärtigen Leben dieses schon aussagt) als 2 Petr. 1, 4 θείας κοινωνοὶ φύσεως. Weil sich aber αὐτῷ auf Gott bezieht, kann φανερωθῆν nicht auf αὐτός gehen (s. zu 2, 28); vielmehr ist jenes zu nehmen: wenn es erscheinen wird, nämlich τί ἐσόμεθα.

1) Boda deutete den Gedanken auf Unsterblichkeit, vielleicht auch des Leibes, und auf Seligkeit, bezog aber die Aehnlichkeit nur auf den Sohn: *creatori similes non erimus, quia creatura sumus sed tantummodo filio, qui solus in trinitate corpus suscepit, in quo mortuus resurrexit, atque id ad superna prorexit.*

„Denn wir werden ihn schauen, wie er ist.“ Entweder wird dieses als die Ursache angegeben von der Gottähnlichkeit (durch Anschauen Gottes in ihn verklärt), oder als der Grund, aus welchem wir jene zu erwarten hätten (um ihn zu schauen, müssen wir gottähnlich sein). In jeder der beiden Auffassungen liegt viel Bedeutendes — und Platonischer Anklang; wahrscheinlicher ist die erstere. Das *Gottschauen* für das zukünftige Leben wird hier vorausgesetzt als eine wesentliche Idee. Wohl weniger aus Sprüchen Jesu, wie Matth. 5, 8, eine Stelle die vielmehr ihre Bedeutung im gegenwärtigen Leben hatte, vgl. die ähnliche messianische Formel Luk. 3, 6 [Commentar zum Matthäus S. 95], sondern aus dem ganzen Geiste und Inhalt des Evangelium. So wurde ja auch das θεὸς φῶς 1, 5 vorausgesetzt. Das Gottschauen (*visio Dei beatifica*) kommt noch vor Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. Bei Johannes bezieht es sich wohl noch insbesondere auf das, was er öfters (4, 12. Ev. 1, 18) von der Unmöglichkeit sagt, im irdischen Leben Gott zu schauen; also ist ihr Sinn: unmittelbare Nähe und tieferes Erkennen zugleich wird dann Statt finden. Καθὼς ἐστίν bedeutet, vgl. die ganz verwandte Stelle 1 Kor. 13, 10; vollkommen, wahr, wesentlich.

Nun folgen also, wie gesagt, Zwischengedanken über die Verpflichtungen zum Guten, welche in unserem Verhältnisse zu Christus liegen, da dieser in seinem himmlischen Werke (*Semler* und *Oertel* in Bezug auf sein irdisches Leben) erwähnt worden war. Das καί zu Anfang des 3ten Verses deutet selbst darauf hin, dass hier Etwas nebenbei gesagt werde, da ja hier Nichts *fortgesetzt* wird; demnach zu fassen; also denn. — Einzelne Gnomen geben diese Verse nicht, wie man gewöhnlich annahm, solche hat unser Brief gar nicht. Aber auf den Hauptgedanken bis V. 10, auf die Kindschaft Gottes in ihrem moralischen Momente, gehen die Sätze doch auch nicht. Ἐλαπίς, auch bei Paulus (Röm. 8, 21 ff. 1 Kor. 13, 13) gewöhn-

liches Wort: Hoffnung des himmlischen Lebens. Ἐπ' αὐτῷ (εἰς τὸν θεόν AG. 24, 15): auf Gott gegründet, sichere, erhabene Hoffnung. Auch bei den Griechen construirt sich ἐλπίζειν mit ἐπὶ τινι. Die Heiligung um jener Hoffnung willen auch 2 Kor. 7, 1. Hebr. 12, 14. Ἀγνίζειν ἑαυτόν Jak. 4, 8. 1 Petr. 1, 22; ἀγνή ἀναστροφὴ 1 Petr. 3, 2. Ἐκεῖνος ist Christus, ganz wie 2, 6 καθὼς — περιεπάτησε; vgl. ἄμωμος 1 Petr. 1, 19. Christus ist also himmlisches Ideal, weil er nämlich im himmlischen Leben das anordnende, vermittelnde Wesen ist.

V. 4—6. Das ganze Werk Christi geht auf sittliche Vollkommenheit der Menschen. V. 4 ist jedenfalls Einleitung zum Folgenden: es soll den Begriff, das Gefühl der Sünde steigern. Alle Sünde ist von der Art, wie Christus sie *hinwegräumen* wollte, und wie sie nicht passt für seine Sache. Πᾶς — ποιεῖ ist keine *Definition* der Sünde, wie die Schulen annehmen, sondern, wie bemerkt, Steigerung ihres Begriffs; denn ἀνομία ist mehr als ἁμαρτία. — Ἀνομία (zunächst vom Heidenthum im Gebrauch) bedeutet Gottlosigkeit, den Zustand, der von Gott getrennt, ihm feind ist (Matth. 7, 23. 23, 28. 2 Kor. 6, 14. 2 Thess. 2, 7. 1 Tim. 1, 9). Gewiss aber ist die Stelle nicht (*Paulus, Lücke*) gegen die gnostischen Anomer gerichtet. „Alle Sünder sind Gottlose, und alle Sünde ist Gottlosigkeit.“ Der erste Satz bezeichnet die Erscheinung, das Concrete, der zweite den Begriff. Ueber ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν s. zum Ev. 8, 34. [I. Bd. S. 347]. Es ist nicht bloß ἁμαρτάνειν, sondern die Sünde in sich aufnehmen, bei sich bestehen lassen. Wieder steht die Formel V. 8, und V. 7 die entgegengesetzte ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην.

V. 5. Aber Christus hat die Sünde *wegschaffen* wollen — und (V. 6) sie verträgt sich nicht mit seiner Sache. Οἴδατε, wie sonst οἶδαμεν (s. zu Ev. 21, 24): es ist bekannt, anerkannt. Ἐφανερώθη steht hier von der irdischen Erscheinung Christi 1, 2 [S. 199]. „Sie

geschah dazu, dass er unsere Sünden hinwegnahm.“ *Ἀμαρτίας αἶρειν* steht hier anders als Ev. 1, 29, wo *ἁμαρτίαν* stand = *καθαρίζειν* — *ἁμαρτίας* 1, 7. Hier ist es so viel als *ἀθέτησις ἁμαρτίας* Hebr. 9, 26: hinwegschaffen die Sünde, dass sie im Leben nicht mehr da sei ¹⁾. *De Wette* fasste auch hier *αἶρειν* — büssen. *Καὶ* — *ἔστι* — *Johannsen* nahm jenes *καὶ* erklärend: nämlich; aber durch die Sündenlosigkeit war nicht die Sünde schon hinweggeschafft; vielmehr war die eigene Sündenlosigkeit nur die *Bedingung* einer grossen, sittlichen Wirksamkeit. Jene Sündenlosigkeit wird auch hier als Factum von dem Apostel vorausgesetzt. „Darum, dazu musste er selbst sündenfrei sein.“

V. 6. *Ὁ ἐν αὐτῷ μένων* in subjectiver Bedeutung, wie 2, 28: Wer fortwährend in ihm ist. Also ist von Christus die Sünde nicht in Einem Acte weggeschafft worden, sondern *fortwährend*, also in jedes Einzelnen Leben, wird sie von Christus hinweggeräumt. *Οὐχ ἁμαρτάνει* wie 2, 1: nimmt die Sünde nicht in sich auf. „Ja, wer sündigt, hat ihn nicht geschaut und nicht erkannt.“ Dieser Satz giebt wieder die Johanneische Verstärkung des Vorhergehenden durch die Negation des Gegentheils. *Ἐώρακεν* ist hier das Geringere als *ἔγνωκεν*; *Semler*: *ne e longinquo quidem vidit*.

V. 7. Das *Beispiel* Jesu führt auch dahin. Nicht dasselbe ist V. 3 gemeint; dort war vom *verklärten* Leben Christi die Rede, hier von seinem *menschlichen* Beispiele. Ganz dasselbe, nur *specieller* ausgedrückt, was 2, 6 gesagt war. *Μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς*, ähnlich 1 Kor. 6, 9. Gal. 6, 7. Hier besonders werden deutlich jene Irrlehrer als *praktische* dargestellt. *Ὁ ποιῶν* — geht aus dem ermahnenden Stil in den Lehrstil über;

1) *Beda*: *Tollit autem et dimittendo quae facta sunt et adjuvando, ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint.*

nicht: übt Gerechtigkeit, wie Jener, sondern: wer gut ist, befolgt das Beispiel Jesu.

Nun von V. 8 geht der Schriftsteller auf den Hauptgedanken von V. 29 bis 3, 10 zurück: unsere Bestimmung, Gottes Kinder zu sein, hat eine sittliche Verpflichtung in sich. Die Kinder Gottes stehen *Satans* Kindern entgegen. Diese sind die Feinde Gottes und Christi. Vrgl. Ev. 8, 44, und hier sogleich wiederholend V. 10: τέκνα τοῦ Θεοῦ. Ἐκ τοῦ διαβόλου steht hier also anders als 2, 16; vrgl. V. 9 ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Ἀπ' ἀρχῆς ἀμαρτάνει ist nicht blos auf Eine Versündigung zu beziehen, auch nicht Joh. 8, 44. Sondern ἀμαρτάνει steht, wie V. 6: Er ist gar nichts Anderes als Sünder — die Sünde gehört also zu seinem Wesen. Ἀπ' ἀρχῆς hier nicht: vom Anbeginn der Dinge, sondern (ähnlich 2, 7): von *seinem* Anbeginn an, ohne dass er dadurch zu einem von Natur bösen Wesen gemacht werden sollte. Die jüdische Lehrform wird ohne dogmatische Bedeutung nur gebraucht, den Begriff der Sünde, als des Gottfeindlichen, zu verstärken. Εἰς τοῦτο ἐφανερώθη, wie V. 5. Der Ausdruck *Gottes Sohn* hat hier besondere Bedeutung: der, dessen Theilnehmer, Genossen wir als Gottes Kinder sein sollen. Λύειν = καταλύειν Ev. 2, 19. Ἔργα τοῦ διαβ. bedeuten hier wohl nicht Satanische Wirksamkeit, Erfolge (Ev. 12, 31. 16, 11), sondern Werke in seinem Sinne, wie ἔργα Θεοῦ Ev. 6, 28 vrgl. mit ἐν Θεῷ 3, 21. „Er kam, um das Satanische aus dem Menschenleben hinwegzunehmen.“

V. 9. Das Letzte zu der Verpflichtung zum Guten, welche im Namen Gotteskinder liege. Es hat etwas Göttliches in sich, wer so heisst. „Wer Gottes Kind ist, sündigt nicht; denn göttlicher Keim liegt in ihm.“ Σπέρμα ist mitgetheilte Lebenskraft. Wohl nicht blos, wie die Meisten dafür halten, bezeichnet der Ausdruck Wort Gottes (ἄφθαρτος σπορά Jak. 1, 18 vrgl. mit 1 Petr. 1, 23 heisst dieses allerdings), sondern der Geist Gottes die Theilnahme an ihm. Hier-

her gehört 2 Petr. 1, 4 *θελας φύσεως κοινωνοί*, oben 2, 20 und 27 *τὸ χρίσμα*. Mehr als dieses bezeichnet das durch *Menschen* zu schaffende Gottesbild Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10. Oder vielleicht ist der Sinn auch nur: es liegt in der Idee von Gotteskindern, Göttliches in sich zu haben. *Καὶ οὐ* — *γεγέννηται* verstärkt das Gesagte: es ist unmöglich. *Ἐκ θεοῦ γεγ.* — eben nach der höheren Kraft, welche er in sich hat. Dieses *μὴ δύνασθαι* (streitig gegen Socinianer und Pelagianer) bezeichnet allerdings bloß moralische Unmöglichkeit, während die Stoiker, wo sie von einem *non posse peccare* sprachen (*Senec. ep. 120*), eine physische Unmöglichkeit im Sinne hatten. Vrgl. Ev. 14, 17 u. a.

V. 10 gehört zu den beiden Versen 8 und 9 und wiederholt ihren Inhalt. Als Gottes Kinder sündigen wir nicht; denn wir sind keine Satanskinder, und von Gott kommt jener höhere, sittliche Segen. *Ἐν τούτῳ*, nämlich: *τῷ μὴ ἁμαρτάνειν*. *Φανερά ἐστι* (anders *φανερῶσθαι* im Vorigen): sind kenntlich. Es ist nicht wahrscheinlich, dass dem Schriftsteller bei diesem Satze eine polemische Rücksicht vorgeschwebt habe, etwa gegen die jüdischen Vorstellungen von Gottes- und Satans-Kindern, dass sie nur *äusserlich* unterschieden wären, wie Judenthum und Welt, dem dann Johannes entgegensetze, dass der gute und böse Geist des Lebens zu jenen Bezeichnungen gehöre. Hier auch ist *ἐκ θεοῦ εἶναι* (s. zu V. 8) = *γεγενῆσθαι ἐκ θεοῦ* V. 9. Der letzte Satz *καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν* — *αὐτοῦ* macht den Uebergang zu einer langen folgenden Rede.

Bis 5, 5 (*eingeschaltet* wird nur wieder 4, 1—6 gegen die Irrlehrer) wird dargelegt, Religion und Tugend (Gemeinschaft mit Gott und christliches Leben) gehören wesentlich zu einander, können nicht geschieden werden — denn die Tugend besteht hauptsächlich (vgl. 2, 6—11) in der *Liebe* und die Gemeinschaft mit Gott *beruht* auf Liebe zu Gott. Die bei-

den Richtungen der Liebe sind aber *Eins*. Hier nun zuerst bis zum Schluss des Kapitels eine Reihe von Gründen dafür, dass Liebe das Wesentliche der christlichen Tugend sei. V. 11: Es ist die Lehre Christi; V. 12 u. 13: Nichtlieben findet sich nur bei den Bösesten und erscheint an ihnen immer neben anderen Zeichen eines verdorbenen Gemüths; V. 14: Lieblosigkeit schliesst aus von dem Reiche des Guten, Liebe führt in dasselbe ein; V. 15: Nichtlieben und Hassen ist Eins; V. 16: Christus hat uns ein Beispiel von Liebe über Alles gegeben; V. 17: Lieblosigkeit ist Gefühllosigkeit überhaupt; V. 18—24: die innerliche Erfahrung zeugt für die Bedeutung der Liebe. Es konnte auf einem populären und positiven Standpuncte für Johannes und seine Leser nicht vollständiger über den Gegenstand gesprochen werden.

V. 11. Ἀγγελία und die ganze Formel, wie sie jetzt im Texte steht [*Griesbach*], oben 1, 5. Auch hier hatte der recipirte Text ἐπαγγελία, wie dort (2, 25). Aber ἐπαγγ. ist immer eine *Verheissung*, nicht *Befehl*. Ἀγγελία hier = ἐντολή 2, 7, wo ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, wie hier, dabei steht. Die Liebe wird, wie Ev. 13, 34 (2, 9 f.) als christliches Hauptgebot, Wesen der ἐπαγγελία genannt.

V. 12. Οὐ καθὼς — ist nicht mit dem Vorigen zu verbinden; dieses würde zu grell sein, sondern dazwischen zu denken ἄγωμεν, ποιῶμεν oder γενέσθω: lasst uns nicht thun; oder mit *Grotius*¹⁾ und *Lücke* voller: ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ. Es ist wieder bei'm ἐκ τοῦ πονηροῦ zweideutig, ob man von πονηρός oder πονηρόν ableiten solle, und ob ἐκ im ersten Falle zu ihm gehörig (2, 16) oder sein Sohn (V. 8) zu erklären sei (Satans Kind hiess Kain sprüchwörtlich unter den Juden). Im letzteren Falle bedeutet die Formel: von der bösen

1) Defectus mihi videtur optime ita posse suppleri: οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ καθὼς Κάϊν ἦν, ne simus ex maligno sicut Cain erat, ne diabolica simus indole, sicut Cain fuit.

Art. *Σφάζειν* ist ein Wort von starker Bedeutung: morden, hinschlachten; vrgl. Jes. 53, 7. AG. 8, 32. Apok. 5, 9 und sonst oft in diesem Buche. „Und weswegen?“ ist rednerische Frage, wie oft bei Paulus (Röm. 3, 1. 3. 9, 32¹⁾). „Weil seine Werke böse waren, aber die seines Bruders gut.“ Es ist die jüdische Ausführung von Gen. 4, 4. 5. (Gott misfiel Kain's Opfer, Abel's aber gefiel ihm). Also Kain's That ging aus Neid hervor, und dieser war durch die gesamte Lebenstugend Abel's herbeigeführt. Gerade so ist die Darstellung bei *Philo de sacrificio Abel et Cain, de eo quod deterius potiori insidiari soleat*. Hier ist also der Sinn: der Hass, auch abgesehen vom Bösen, das in ihm selbst liege, finde sich immer nur bei schlechter Gesinnung.

V. 13. Wieder jener Beisatz wie V. 1, vom Hasse der Welt gegen sie, hier zu Kain's Beispiel hinzugesetzt: so steht es zwischen uns und der Welt, wie zwischen Kain und seinem Bruder.

V. 14. *Οἶδαμεν* bezieht sich nicht gerade auf einen gewissen Ausspruch Christi, etwa Ev. 5, 24, sondern es führt einen allgemein anerkannten, christlichen Grundsatz ein. *Tod* und *Leben* ist gottentfremdetes, unseliges und gottbefreundetes, seliges Dasein. Das zweite *ὅτι* ist nicht = *ὅτε*, und nicht mit *οἶδαμεν* zu verbinden. Dann würde nach Johanneischem Gebrauch *γινώσκουμεν* und *ἐάν* stehen. Sondern mit *μεταβέβηκεν* ist jenes zusammenzudenken, und heisst: darum weil (*Luther*: denn). „Wir (die Würdigen, Rechten) wissen, dass wir darum, dadurch in das Leben übergegangen sind, dass wir die Brüder lieben.“ Das zweite *τὸν ἀδελφόν* ist kritisch zweifelhaft und von *Lachmann* ausgelassen. *Μένει ἐν τῷ θανάτῳ* (nicht gerade, als wenn sie vorher todt gewesen — sondern) = V. 15 *οὐκ ἔχει ζωὴν ἐν αὐτῷ μένουσαν*.

1) Andere Beispiele bei *Wilke*: die Hermeneutik des N. Test. 1. Bd. 1843. S. 258.

V. 15. Ueber *μισεῖν* s. zu 2, 11. — Vorher nur: nicht lieben; hier: tödtlich hassen. Also der Sinn, wie gesagt: Nichtlieben ist so viel als äusserster Hass, Matth. 5, 21 f. *Ἀνθρωποκτόνος*: hassend bis zur Vernichtung. Gewiss ohne Anspielung auf Kain oder Satan (Ev. 8, 44); die Rücksicht auf Beide hat Johannes verlassen ¹⁾. *Καὶ οἴδατε* hat wie einen ironischen Klang bei diesem Satze. Doch will der Schriftsteller wohl einen sinnigeren Gedanken in den Satz legen, als blos den, dass ein Mörder ein Unwürdiger oder Unseliger sei, vielleicht den: der tödtlich Hassende sei immer selbst ohne wahres Leben, habe kein eigenes Leben. *Αἰών. ζωή* ist eben wahres, höheres Leben. *Μένουσας*, 2, 10 und oben V. 14 und wieder V. 17, bedeutet nicht blos: bleibend, sondern: „für immer hat er es nicht.“

V. 16. Das Beispiel Jesu (V. 7), doch hier wieder speciell auf die Liebe bezogen; vgl. 2, 6. *Ἐγνώκαμεν τὴν ἀγ.*: wir haben die wahre, volle Liebe kennen gelernt. So die besten neueren Ausleger mit *Augustin* ²⁾; also nicht Gottes [*Grotius*] oder Christi [*Carpzov*] Liebe. So ist oft (auch *Vulg. Cyr.*) *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* oder auch *τοῦ Χριστοῦ* (*Paulus*) gelesen worden. Der Sinn ist wie Ev. 15, 13: *μεῖζονα ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει — αὐτοῦ*, 10, 11 ff. 13, 37. *Καὶ ἡμεῖς* — ist natürlich, wie *Luther* auch richtig übersetzt, nicht von *ὅτι* abhängig, sondern es steht als Folgerung aus dem Vorigen: „Demnach denn auch wir sollen das Leben lassen für die Brüder,“ d. h. der Gesinnung nach, oder bereit dazu sein; eben nicht roh, materiell zu fassen. Als Beispiele führte man an AG. 20, 24. Röm. 16, 4. Phil. 2, 30. *Tertull. apolog. 39*:

1) *Beda* hält sie fest, dabei an das ewige Gericht denkend (*ubi retributionis tempus advenerit*) und den Ton auf *πᾶς* legend: *non solum ille, qui ferro, verum et ille, qui odio fratrem insequitur.*

2) *Tractat. 6: Perfectionem dilectionis dicit, perfectionem illam* (Idee, Wesen) *quam commendavimus.*

vide ut se diligent, ut pro se alterutro mori sint parati. Aber hier überall ist nur von einer Selbstaufopferung für die *Sache*, für das Wohl der Brüder die Rede.

V. 17. Ohne die Bruderliebe giebt es überhaupt kein edleres Gefühl. Der *bestimmte* Zusammenhang von der Liebe zu Gott und zu den Menschen wird 4, 7 ff. nachgewiesen. Sonst wird gewöhnlich bei den Aposteln der Gedanke mehr allgemein ausgedrückt: ohne Liebe ist der Glaube nicht ächt 1 Kor. 13, 13. Jak. 2, 15. 16. Der Mangel der Liebe wird hier in lebendiger, aus der Erfahrung genommener Darstellung geschildert, ohne dass gesagt werden sollte, dass dieser Mangel sich gerade nur in solcher Hartherzigkeit bei äusserlichem Elend darlege. *Blos* Mark. 12, 44, besonders oft bei Luk. 15, 12. 30. 21, 4: *facultas*; Viele fassen es auch 2, 15 so. *Kόσμος*, wie 2, 15, Erdenleben. Der eigentliche Hauptsatz ist *καὶ κλείσῃ* —, die beiden vorigen sind nur Beisätze, die eigentlich in Participialsätzen hätten ausgedrückt werden müssen. *Σπλ. κλ.* (*σπλ.* Kol. 3, 12) das Gefühl verschliessen, gleichsam Jemandem den Zugang zu demselben wehren, oder dem Gefühle wehren, sich auf Jemanden zu erstrecken. Dasselbe Bild liegt in *πλατύνεσθαι* und *στενωχορεῖσθαι ἐν σπλάγχνοις* 2 Kor. 6, 11 f. *Ἀπ' αὐτοῦ* — vor ihm (ähnlich 2, 28). *Ἀγάπη Θεοῦ* — Liebe zu Gott. Für die Bedeutung: Liebe Gottes zu uns, passt schon das *μένει ἐν αὐτῷ* nicht; vielmehr müsste es dann heissen *ἐπ' αὐτόν*.

V. 18—24 Beweis aus der Erfahrung dafür, dass Liebe die rechte, gottgefällige Gesinnung sei, aus ihren beseligenden Folgen im Gemüth. Jene Folgen werden in *drei* Graden dargestellt: Alle werden erfreut, gehoben durch das Bewusstsein gethaner Pflicht, die noch nicht Mängellosen V. 19 f., die ohne Mängel, ohne Unlauterkeit V. 21 f., die geistig Vollkommenen V. 23 f. Der Uebergang V. 18 schärft nicht nur das Vorige ein, sondern bahnt den allgemeinen

Satz für das Folgende an bis V. 24, dass nämlich von der *Liebe* handle, was bis V. 23 überhaupt vom Guten, Rechten gesagt wird. „Lasst uns lieben, nicht mit Wort und Rede, sondern mit Werk und Wahrheit.“ *Λόγος* und *γλῶσσα*, *ἔργον* und *ἀλήθεια* steigern einander, stehen nicht bloß als *Hendiadyoin*. *Γλῶσσα* ist mehr als *λόγος* (blosser Wortschall), *ἀλήθεια* mehr als *ἔργον*, entweder Vollkommenheit oder Aufrichtigkeit. Vor *γλώσση* ist *τῇ*, vor *ἔργῳ ἐν* von der neueren Kritik seit *Griesbach* [— *Hahn*] aufgenommen worden. Bei dem Ersten, dem Negativen ist nicht *μόνον* zu suppliren (*Semler*), sondern solche Liebe wird unbedingt verworfen. Liebe in Worten ist entweder freundliche Rede überhaupt (Jak. 2, 15), oder Zusage, Versicherung, Versprechung von Liebe. Die Ausdrücke sind auch sonst sehr gewöhnlich: *Theognis* 979: *μή μοι ἀνὴρ εἴη γλῶσση φίλος ἀλλὰ καὶ ἔργῳ*. *Ἀνυπόκριτος ἀγάπη* steht auch Röm. 12, 9.

V. 19 ff. Vrgl. *Noesselt interpret. grammat. loci 1 Joann. III, 19 ff.* Halle 1804, in *Pott's sylloge commentatt.* VII. Bd. Wie bemerkt ist V. 19 und 20 von der inneren Seelengüte, der Liebe also, die Rede, bei noch *unvollkommener Tugend*: heitere Zuversicht wird auch dann Statt haben. Wie 2, 1 u. 2 bei dem Gefühle der Unvollkommenheit auf das Mittlerwerk *Jesu* hingewiesen wurde, so auch hier auf die gute Gesinnung, deren man sich bewusst sei, weil um ihrer willen oder im Zusammenhange mit der Versöhnung Christi (1, 7: die erste Bedingung dafür beruhe in der guten Gesinnung) Gott uns günstig beurtheile. Sündenvergebung um der guten Gesinnung willen auch Matth. 6, 14 u. a. Jak. 5, 20. 1 Petr. 4, 8. *Ἐν τούτῳ γινώσκουμεν* (*Lachmann* [und *Rinck lucubr. crit.* S. 107] *γνωσόμεθα*) ist auf das Vorige zu beziehen: an der *Liebe* erkennen wir; vgl. 2, 5. Wenige nur beziehen *ἐν τούτῳ* auf das Folgende *καὶ πείσομεν* = *ἐὰν πείθωμεν* — sprachlich hart, aber zum Sinne gleich. Also: wenn wir lieben, haben wir das Bewusstsein, so

zu sein, wie wir sein sollen. *Kαὶ πείσομεν*: und dann u. s. w. *Εἶναι ἐξ ἀλ.* ist wieder doppelsinnig, ob (2, 21) zur Wahrheit gehörig oder Kind der Wahrheit (Ev. 18, 37). *Ἡ ἀλ.* ist bei Johannes wie auch bei Paulus immer die christliche Wahrheit; doch hier mehr die christliche *Lebensverfassung*. *Ἐμπροσθεν αὐτοῦ* bedeutet hier nicht bloß aufrichtig, vollkommen (*arbitro deo*), sondern vor ihm als Richter, wenn wir seines Urtheils über uns gedenken; vrgl. 4, 14. *Πείθειν* ist nicht überführen, sondern befriedigen, beruhigen, wie Matth. 28, 14. AG. 12, 20; *καρδία* hier und V. 20 Gewissen, richtendes Gefühl, sonst *συνείδησις*. Nicht hierher gehört Röm. 2, 15, eine Stelle mit alttestamentlicher Fassung.

V. 20 soll gewiss den *Beruhigungsgrund* aussprechen; und der Sinn muss der sein: Fehlen wir bei guter (Liebes-) Gesinnung, so würdigt uns Gott richtiger als unser Gewissen, indem er eben diese Gesinnung, *uns ganz* kennt, nicht bloß in einzelnen Handlungen und in ihrer Form. So *Noesselt*. Ganz im Gegentheil findet die älteste und wieder neueste Auslegung (*Lücke, de Wette, Rickli, Johannsen*) das darin: Gott wisse noch mehr Verdammungswürdiges als wir; dann muss V. 20 als *Zwischensatz* aufgefasst werden und *ὅτι* in steigernder Bedeutung: ja. Aber der *Beruhigungsgrund* würde dann geradezu *fehlen*, auch nicht aus dem Context zu suppliren sein. Der *Form* nach ist die Stelle durch das zweimalige *ὅτι* schwierig. Die neuere Kritik, *Lachmann* ausgenommen, hat auch das zweite beibehalten. Wo es gefehlt hat (z. B. *cod. Alex.*) ist es gewiss nur durch Verbesserung weggeblieben — die Commentatoren (*Oecumenius*) und Uebersetzungen (*Vulg. August.*) haben es der Deutlichkeit wegen übergangen. *Heinrich Stephanus* [und *Beza*] schrieben noch *Conjectur* statt des zweiten *ὅτι ἔτι*. Die Annahme, dass das zweite eine Verstärkung des ersten *ὅτι* sei — ja, imo (*Syr., Rickli, Lücke*), oder (*de Wette*) müssig wiederholt sei, lässt

sich kaum mit der Sprache vereinigen. Einige (*Lücke*, 1. Ausg.) supplirten *οἶδαμεν* vor dem zweiten *ὅτι* ¹⁾ (5, 5). *De Wette* bezieht *ὅτι μείζων* — zu *γινώσκει πάντα* [„denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott grösser ist als unser Herz, so weiss er auch Alles“] — dann würde *καί* vor *γινώσκει* unstatthaft sein. Vielmehr ist ohne Zweifel statt des ersten *ὅτι* mit *Noesselt*, *Morus*, [*Rosenmüller*,] *Paulus* *ὅ, τι* zu lesen; also *ὅ, τι ἐάν* — *quicquid, quaecunque*, wie *Kol. 3, 23*, *Ephes. 6, 8* *ὅ ἐάν*. „Damit beruhigen wir uns, dass, wie auch immer unser Gewissen uns verurtheilen möge, Gott grösser sei als unser Gewissen und Alles wisse.“ Es ist nicht nöthig, anzunehmen, dass der Apostel auf eine bestimmte Erzählung oder Rede Jesu hingedeutet habe, etwa, wie *Noesselt* annahm, auf *Ev. 21, 15 ff.* Johannes hält eine Selbsttäuschung des Menschen für möglich, wie im Bösen (1, 8), so hier im Guten. *Καταγινώσκειν* steht ohne die Bedeutung von *falsch* (*Paulus*, mit Vergleichung des *κατασοφίσσασθαι* *AG. 7, 19*); es heisst, wie gewöhnlich z. B. *Gal. 2, 11*, *verurtheilen*. *Μείζων* bei Johannes ein Ausdruck vielseitigen Sinnes (*Ev. 10, 29*, unten 4, 4. 5, 9); es wird hier durch den folgenden Satz erklärt: *und weiss Alles*.

V. 21 und 22 folgt der zweite Grund jener Bestätigung der Liebestugend durch die innere Erfahrung: Wenn unser Leben uns keine Vorwürfe macht, finden wir durch unsere Gesinnung volle Freudigkeit zu Gott. Sind wir uns in unserem Gewissen keines Vergehens bewusst, dann stehen wir vollends in Freudigkeit vor Gott. *Μὴ καταγ. ἡμῶν* wie V. 20. *Παῤῥήσια πρὸς τὸν Θεόν* wurde zu 2, 28 erklärt; hier also: im irdischen Leben volle, freudige Zuversicht, *Eph. 3, 12*. Anderwärts (*Rom. 5, 1*) findet sich *πρὸς*

1) Hiergegen hat auch *Winer* gesprochen in der *Grammat.* S. 652. Er selbst lässt unentschieden, ob ein Abschreiber aus Versehen *ὅτι* zwei Mal geschrieben oder der Schriftsteller es selbst wiederholt habe, wie *Eph. 2, 11 f.*

τὸν θεόν: auf Gott gerichtet. Hier wird jene Freudigkeit dem *πελθεῖν* (der blossen *Beruhigung*) bedeutsam gegenüber gestellt. Hinzuzuverstehen ist der Gedanke: um unserer Gesinnung willen, welche (dieses sagt das Vorige) sich ungetrübt erhalten hat.

V. 22 ist ganz Johanneisch (Ev. 14, 13. 15, 16. 16, 23. 26), besonders im Verhältniss zu V. 23. Die Gemeinschaft mit Gott im engeren, geringeren Masse heisst bei Johannes *Gebetserhörung* (nämlich des Gebets um geistige Güter); die höhere heisst bleibende *Geistesmittheilung*. Jene wird den Lauteren, diese den Vollkommenen V. 23 verheissen. „Wir erhalten von ihm, was wir bitten,“ treten in ein inniges, befreundetes Verhältniss mit ihm. „Denn wir halten ja seine Gebote und thun was ihm gefällt.“ Die Verbindung der beiden Sätze (*ἀρεστὰ* ist dasselbe mit *ἐντολαί* Ev. 8, 29) soll nur den Begriff der ganzen und vollkommenen Pflichterfüllung ausdrücken. Dieselbe Bedingung der Erhörung Ev. 14 — 16, nur dass jene Formeln dort mehr die Treue der Jünger zur Sache, zum Werke Christi ausdrücken sollten.

V. 23 und 24 dritter Grund der Bestätigung der Liebe durch die innerliche Erfahrung: die, welche ganz so sind, wie es ihr christlicher Beruf fordert, treten in die engste Verbindung mit Gott in der Gemeinschaft seines Geistes. V. 23 wiederholt den allgemeinen Gedanken von V. 11 — 17, wie V. 18. Dazu kommt hier das *πιστεύειν τῷ ὀνόμ. Ἰησοῦ Χριστ.* „Das ist Gottes Gebot, dass wir glauben — und einander lieben, wie er uns das Gebot gegeben hat.“ Das *Glauben* giebt nur den Grund des Folgenden an: in Hingebung an ihn es thun. Also giebt der Glaube den Grund des Guten, aber in etwas anderem Sinne als bei Paulus. *Πιστ. τῷ ὀνόμ.* (hier allein) gleichbedeutend mit *εἰς τὸ ὄν.* 5, 13. Doch drückt jenes mehr noch die vollkommene Hingabe an Christus aus. *Καθὼς ἐντ.* — in der Art, dem Grade — dieses deutet wohl auf Ev. 13, 34 hin.

V. 24. Ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς bedeutet mehr als V. 21 der, den sein Gewissen nicht anklagt: den im Leben Vollkommenen, drückt also die höchste sittliche Vollendung aus. Αὐτός bedeutet Gott, wiewohl Christus das nächste Subject gewesen war; — vrgl. V. 22; und die Verbindung mit *Gott* ist ja der Hauptbegriff der Stelle V. 21 ff. „Jene offenbart sich in der Mittheilung seines Geistes.“ Ein anderes Merkmal des μένειν ἐν αὐτῷ Ev. 15, 4 ff. ist das Fruchtbringen. Hier ist ein Merkmal in dem *gesamten* geistigen Leben, im Selbstgefühl, gemeint, dort im handelnden Leben. Ἐν τούτῳ — ἐκ τοῦ, veränderte Construction; ἐν τούτῳ [And.: ἐκ τούτου] γινώσκουμεν 4, 6; ἐν τ. γινώσκετε 4, 2; ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν oben V. 16. Der ganze Gedanke kehrt wieder 4, 13. Den Worten nach gleich, aber im Sinne anders ist Röm. 8, 6: wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an (οὐκ ἔστιν αὐτοῦ); denn dort ist πνεῦμα Χριστ. christliche Sinnesart, und *ihm angehörig* hat eine bloß moralische Bedeutung. Die Gabe des Geistes wird auch 5, 6 als ein Beweis, aber für die ganze christliche Sache, nicht bloß für den gottgefälligen Zustand der Christen dargestellt.

Kap. 4, V. 1—6 ist also wieder ein Zwischensatz gegen die Irrlehrer (wie 2, 18 ff.). Diese Reden, wie sie sich immer hervordrängen mitten in die Erörterung der Hauptsache, bieten zugleich Ruhepunkte in denselben. Auch hier knüpfen sie sich leicht an das Vorhergesagte an. Da dieses von der allgemeinen Geistesgabe gesprochen hatte, war es natürlich, nun von solchen zu reden, welche sich *besondere* Gaben dieser Art, aber die Gemeinde verwirrend, beileigten. Zwei Merkmale werden hier durchgeführt, an denen sie zu erkennen seien — die Nichtachtung von der Person Christi V. 2 u. 3, und die weltliche, unfromme Gesinnung V. 4—6.

V. 1. Πνεῦμα: Geistesgabe im Menschen, aus ihm sprechend, also dem Sinne nach allerdings so viel als

πνευματικός. Da das Wort hier Beide umfasst, die Vahren und die Falschen ¹⁾; so bedeutet es hier entweder den, welcher sich für begeistert giebt, beträgt, oder den, welcher sich in ungewöhnlicher Weise darstellt, ausspricht. Eben so kommt eine *διάκρισις τῶν πνευμάτων* vor 1 Kor. 12, 10. 14, 29 (doch sind hier wohl nicht falsche mit gemeint), und *πνεύματα πλάνα* 1 Tim. 4, 1. Wie hier *δοκιμάζειν* steht (1 Thess. 5, 21), so bei Paulus *ll. cc. διακρίνειν*. *Ἐκ τοῦ Θεοῦ* steht nicht bloß dem *ἐκ τοῦ κόσμου* V. 5 entgegen — dieses bezeichnet die Art, den Charakter der Irrlehrer (*λαλοῦσι ἐκ τοῦ κόσμου*) — sondern auch V. 3 dem *ἐκ ἀντιχρίστου*. *Ὅτι* — enthält den Grund für die Warnung (*μὴ πιστεύετε*) und die Aufforderung (*δοκιμάσετε*). *Ψευδοπροφηταὶ* steht hier allein bei Johannes (oft aber in der Apokalypse, wo der *Antichrist* gerade nie erwähnt wird), aber bei Matth. 7, 15 und wiederholt in den drei Evangelien, 2 Petr. 2, 1: Solche, welche die göttliche Sendung vorgeben. *Ἐξελ. εἰς τὸν κόσμον* — *κόσμος*; hier im guten Sinne, wie in den Formeln des Evangelium 6, 14 u. a. *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*; *ἐξέρχεσθαι* in der gewöhnlichen Bedeutung, wie 2, 19, also: sind wirksam unter den Menschen aus unserer Mitte.

V. 2 und 3: Das eine Erkennungszeichen derselben ist Nichtanerkennniss Christi. Wie 5 Mos. 13, 1 Hingebung an Gott, so ist bei dem Apostel Hingebung an Christus die Bedingung, unter welcher allein ein Gottgesandter anerkannt werden könne, aber Hingebung an die *Person* Christi 1 Kor. 12, 3. 2 Petr. 2, 1. Statt *γινώσκετε* liest man auch *γινώσκεται*, doch ist jenes noch von Allen beibehalten, auch von *Lachmann*. *Πνεῦμα Θεοῦ* wechselt ab mit *πνεῦμα ἐκ Θεοῦ*. Das

1) Diese nach *Beda* ausschliesslich: *hi sunt ergo fructus, a quibus spiritus maligni, qui in Pseudoprophetis loquuntur, valent dignosci: spinae videlicet schismatum et horridi haeresum tribuli, quibus eos, qui sibi incaute appropriant, fidem lacerando contaminant.*

Erkennungszeichen wird in einem neuen Satze eingeführt: *πᾶν πνεῦμα* u. s. w. statt *ὅτι ὁμολογεῖ* —. „Der Geistesmann, welcher Jesus Christus den Menschen erschienenen bekennt, ist von Gott; der nicht, welcher ihn nicht bekennt.“ *Ὁμολογεῖν* steht, wie gewöhnlich, dem *ἀρνεῖσθαι* entgegen: bekennen in Wort und Leben¹⁾, sich zu ihm halten, ihm getreu sein. *Χριστόν* ist nicht Prädicat zu *ὁμολογεῖ* — dieses Wort hat immer seine Bedeutung für sich, auch müsste dann *Ἰησοῦν Χριστόν* getrennt sein. Es ist eine der Hauptstellen des Briefes, in denen schon die älteste Kirche eine polemische Beziehung auf den Dokerismus vermuthete, sodass der Verfasser die wahrhafte Menschheit Jesu habe hervorheben wollen. Aber hätte hier auf dieses Prädicat *im Fleisch gekommen* Etwas gelegt werden sollen, so würde der Infinitiv gebraucht worden sein (wirklich ist dieses *ἐληλυθῆναι* oft in der Kirche gelesen worden) — auch fehlt dieser ganze Beisatz V. 3. Denn dort ist die ursprüngliche Lesart (von der neueren Kritik durchaus angenommen und schon durch *τόν* vor *Ἰησοῦν* beglaubigt) *ὁὐνε Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* [*Knapp* und *Hahn* setzen dieses wenigstens in Klammern]. Der Hauptbegriff ist *Ἰησοῦν Χριστόν* — dessen *Person*. Aber in dem Prädicate *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* liegt nach dem Sprachgebrauch des N. Testaments keine sinnlich-menschliche Vorstellung, sondern eine *höhere* — ein blosser Mensch kommt nicht *im* Fleisch. Also bedeutet die Formel so viel als *σάρκα γίνεσθαι* Ev. 1, 14, *ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι* 1 Tim. 3, 16: den Menschen erschienenen (*Luther*: in das Fleisch).

V. 3 ist statt *μὴ ὁμολογεῖ* in der alten lateinischen Kirche gewöhnlich *λύει* gelesen worden; *Iren.* 3, 18. *Tertullian* spricht aus unserer Stelle oft vom *solvere Christum*, auch die *Vulg.* übersetzt so: *omnis spiritus,*

1) *Beda*: *Confessio hoc loco non solum catholicae fidei, sed et operationis bonae, quae fit per caritatem, intelligitur.*

qui solvit Jesum. Sokrates H. E. 7, 32 bezeugt, λύει stehe ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις (dieses, wie auch Paulus annahm, lateinische Handschriften), und es sei nur von den Häretikern (Nestorianern) verdrängt worden¹). Doch die griechische Kirche hat immer μὴ ὁμολογεῖ gelesen. Wäre λύει ächt, so könnte es natürlich nicht im dogmatisch-kirchlichen Sinne genommen werden (Sokrates erklärt es mit χωρίζει): er trennt Menschliches vom Göttlichen — als sei dieses etwa auf Cerinth gesprochen worden, welcher den Logos nicht für ein wirkliches, persönliches, inwohnendes Wesen gehalten hatte. Sondern λύει muss heissen, wie 3, 8: zerstört, hebt auf, καταργεῖ. Aber das Wort λύειν ist ganz ungewöhnlich und unpassend für Personen. Ueberdiess fordert die Redeweise des Johannes den reinen Gegensatz zu ὁμολογεῖν V. 2. Aber λύει ist entweder zufällig entstanden aus ὁ μή oder aus μὴ ὁμολογεῖ oder aus einem polemischen Glossem gegen die Gnostiker, namentlich Beides zusammengestellt: *qui solvit Christum et negat in carne venisse*, wie Tertullian schreibt c. Marcion. 5, 16. Vrgl. Stroth de vera lection. loci difficilioris 1 Joann. 5, 3. Halle 1770. Dieselbe Meinung wurde auch von Semler ausgeführt²). Καὶ τοῦτο, nämlich τὸ πνεῦμα; positiv (bisher negativ): dieser Geist gehört dem Antichrist an. Es werden hier dieselben Prädicate vom Geiste des Antichrist angegeben, welche 2, 18 dem Antichrist selbst beigelegt wurden.

1) Beda: *Quidam eorum, qui pravo dogmate separare volebant ab hominis dispensatione divinitatem Christi, hunc quoque versiculum: et ὁμνις — non est ex hac epist. eraserunt.* Darauf der Vorwurf gegen Nestorius, der nescire se prodidit, hanc authenticis exemplaribus inditam fuisse sententiam.

2) Gegen λύει erklärt sich auch Ammon summa theol. Christ. S. 189: *λύειν enim, quod a Joannis oratione contexta alienum est, interpretamentum τοῦ μὴ ὁμολ., sive scholium et ad refutandam Christi solutionem Gnosticam margini adscriptum esse videtur. Gnostici enim alium Jesum faciebant, alium Christum, Tertull. de carne Xti c. 24.*

Kal vūv — hängt nicht von *ὅτι* ab (dieses hatten sie ja nicht gehört), sondern steht abgebrochen, wie 3, 16: und wirklich ist er schon da in der Welt (*ἔρχεται καὶ vūv ἔστιν* Ev. 4, 23. 5, 25).

V. 4 — 6. Ein zweites, mehr praktisches (aber die Irrlehre war ja vorzugsweise *praktischer* Art) Merkmal der ungöttlichen Begeisterung: der weltliche Sinn, welcher jedoch ihnen, den Getreuen, leicht wahrnehmbar und nicht gefährlich sei. Mit diesem ermunternden Worte *beginnt* er. „Ihr seid von Gott“, d. i. göttlicher Gesinnung, dem *ἐκ τοῦ κόσμου* V. 5 entgegen. *Νενικ. αὐτούς*: sie sind euch nicht gefährlich; *νικᾶν*, wie 2, 13 f. 5, 4: sich unverführt erhalten, nämlich durch den Geist, welchen ihr empfangen habt. Statt *αὐτούς* lesen Wenige nur, auch die *Vulg.*, den Singul. *αὐτόν*¹⁾, dieses vielleicht als Collectivum, und so gefasst dürfte es vorzuziehen sein, wenngleich im Folgenden *αὐτοί* steht. „Denn der in euch ist, ist grösser als der in der Welt“; entweder Gott — Satan, oder Geist Gottes und Geist der Welt (1 Kor. 2, 12. Eph. 2, 2). *Μεῖζων*: mächtiger wirkend.

V. 5. Die ersten zwei Sätze sind Hauptsache für die Erörterung V. 4 — 6. Der *Charakter* jener Irrlehrer ist Weltlichkeit. Zum dritten Satze gehört V. 6 bis zu *οὐκ ἀκούει ἡμῶν*. Parallele Stellen sind Ev. 3, 31. 8, 23. 47. 15, 19. 17, 14 für Eins und Anderes in der Stelle. *Ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι* (Ev. 3, 31 *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν*) — in der Art der Welt; *ὁ κόσμος*, *Menschen* dieser Art. Dieser letzte Satz gehört übrigens auch zum *διὰ τοῦτο*: an ihnen — an den Weltmenschen ist dieses die natürliche Folge.

Im *ἡμεῖς* V. 6 geht er von den Christen zu den christlichen *Lehrern* über, veranlasst durch den letzten Satz V. 5. „Wir sind göttlicher Art; wer Gott

1) So auch Beda mit der Erklärung: *vicistis Antichristum, confitendo Jesum Christum in carne venisse, i. e. caritatem habendo, quam et ipse in evangelio commendat.*

kennt, hört auf uns; wer nicht göttlicher Art ist, hört nicht auf uns.“ Auch Ev. 14, 17. 1 Kor. 3, 15 wird gesagt, der höhere Sinn bleibe unverstanden von der Welt. Γινώσκων τὸν θεόν ist nicht gleichbedeutend mit ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ; sondern ὁ θεός bedeutet den in ihnen sprechenden Gott. Aber dem Sinne nach ist es dasselbe, daher dieses im folgenden, negativen Satze mit jenem abwechselt. Ἐκ τούτου so viel als ἐν τούτῳ, wie *Lachmann* ohne Zeugen aufgenommen hat. Aber jenes ist hier passender, da γινώσκειν mehr *beurtheilen* heisst als *erkennen*. Es steht hier etwas allgemein, unbestimmt, und bezieht sich auf das εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, das weltlich Gesinntsein. Πνεῦμα τῆς ἀλ. Ev. 15, 26. 16, 13, πλάνης, verwirrender Geist, 1 Tim. 4, 1: προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις.

Bis 5, 5 wird es nun ausgeführt, was 3, 17 angedeutet worden war: Liebe zu den Menschen sei wesentlich verbunden mit der Liebe Gottes und mit Gottesgemeinschaft. Da nun nach 3, 11 ff. die Tugend eigentlich in der Menschenliebe besteht, so wird hier der letzte, vierte Grund für den Hauptsatz des Briefes gegeben: dass die Gemeinschaft mit Gott den sittlichen Gehalt des Lebens fordere. Dieser Theil des Briefes ist, wie das Vorige, mit grosser Anordnung verfasst. Zuerst von V. 7—11: die Menschenliebe ist *Wirkung* der Verbindung mit Gott; V. 12—16 *Ursache* derselben (Zwischensatz V. 17 f.); V. 19 bis Kap. 5, 5 Menschenliebe ist Ein Gefühl, Ein Wesen mit der Liebe Gottes. Diese Gedanken liegen für unsere Reflexion vielleicht sehr tief, aber im religiösen Geiste, und für diese einfache Auffassung werden sie bald gefunden. Sie lagen dem Urchristenthum sehr nahe, wie sich dieses ganz eigentlich mit der Verwandtschaft und Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen im Leben beschäftigte.

Also V. 7—11 Menschenliebe stammt (kurz ausgedrückt) aus Religion; denn sie ist eine *Nachbildung* Gottes. Ἀγαπῶμεν ἀλλήλους ist als Hauptsatz voran-

gestellt, wie 3, 18. Ἀγαπῶμεν ist durchaus Conjunctiv¹⁾. Ἐκ θεοῦ ἐστὶ: ist göttlicher Art. Eben darum das Folgende: der Liebende hat göttliche Art empfangen, καὶ γινώσκει τὸν θεόν. Γινώσκειν, wie γινώσκειναι V. 8, stehen hier ganz eigentlich: Gottes Wesen erkennen, dass es nämlich *Liebe* sei. Dadurch also gelangt er zu dieser höheren Art zu sein, dass er das Göttliche auf sich einwirken lässt (γεν. ἐκ τοῦ θεοῦ) und dass er es erkennt. Γεγενν. ἐκ τοῦ θεοῦ 3, 9. 5, 1. 18.

Das Wesen der Gottheit ist Liebe. Dieses wird V. 8 erst allgemein, dann V. 9 — 11 im Bezug auf die Sendung Christi ausgesprochen. „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn (oder auch: *dass — sei*) Gott ist Liebe.“ Dasselbe wieder V. 16. Ἀγάπη wie φῶς 1, 5, und αἰώνιος ζωή (doch dieses ist: Leben verleihend) 5, 20 — immer mit Bedeutung sind diese Abstracta statt der Concreta gesetzt. Er ist und wirkt nur in Liebe. In den Lehren des Alterthums kommt dieses: Gott die Liebe (ἔρως) oft vor, im physischen, oft pantheistischen Sinne: Gott ist die Kraft, das Princip, welches die Welt vereint. In dieser Weise pflegte sich auch *Spinoza* auf diese Stelle zu beziehen.

V. 9 und 10 und ein ermahnender Beisatz V. 11: Die Liebe Gottes in der christlichen Sache, in der Sendung Christi überhaupt, in der Hingabe desselben für Unwürdige. Ἐν ἡμῖν gehört zu ἐφανερώθη, bedeutet aber nicht *unter uns*, sondern: *an uns* Ev. 9, 3. Im Folgenden sind μονογενής und ζήσωμεν die Hauptworte: „der Erhabenste — für unser Heil.“ Das Johanneische μονογενής (Ev. 1, 14. 3, 16. 18) steht hier allein im Briefe. Ζῆν = αἰώνιον ζωὴν ἔχειν.

Das Argument V. 10 findet sich auch Röm. 8, 32. Hier sehen wir deutlich, dass der eigentliche Sinn und Nerv des Gedankens nicht im *Aufopfern* des Sohnes,

1) So auch Beda: diligamus invicem. Multum commendavit caritatem, quam dixit ex deo esse.

menschlich dargestellt, lag, sondern in der Bestimmung desselben für *Unwürdige*. Vrgl. hierzu Röm. 5, 6 ff. Ἐν τούτῳ ἐστὶ: darin besteht sie. Ἀγάπη ist, wie 3, 16, nicht die Liebe Gottes [*de Wette*], sondern die Liebe überhaupt, also die volle, rechte Liebe. Οὐχ ὅτι — ἀλλ' ὅτι — entweder hat das zweimalige ὅτι verschiedene Bedeutung (nicht als wenn — sondern darin, dass), oder es ist eine ungenaue Zusammenstellung für ὅτι αὐτός u. s. w. ἡμῶν μὴ ἀγαπησάντων. Der Sinn ist jedenfalls: darin, dass er uns Unwürdigen Liebe erwies, nämlich πρῶτος, wie es V. 19 heisst. Ἡγάπ. καὶ ἀπέστειλε für ἀγαπήσας ἀπέστειλε. In solchen Stellen von der Liebe in der Aufopferung Christi wechseln Gott (Evang. 3, 16) und Christus (Eph. 5, 2. Apok. 1, 5) mit einander ab. Ἰλασμόν — ἡμῶν 2, 2.

V. 11. Εἰ — *siquidem*, wie Ev. 13, 14. 17. „Da uns nun Gott so liebt, so sollen auch wir einander lieben“, ihn nachahmend. V. 12—16: Menschenliebe *führt* zur Vereinigung mit Gott und Christus; nämlich nicht bloß so, dass (V. 16) uns diese als *Lohn* zu Theil würde, sondern dass sie uns (V. 12) für die edelsten Zustände fähig macht. Θεὸν τεθεάται Ev. 1, 18, dort ἐώρακε; wahrscheinlich eine alte, heilige Formel — nicht bloß die Mosaische. Hier bedeutet sie weniger die Unerkennbarkeit Gottes als die Unnahbarkeit, Wesensentfernung. Gewöhnlich (auch von *Lücke*) wird nun der folgende Satz so mit diesem Hauptsatze verbunden: da wir Gott keine Liebe erweisen können, so müssen wir es den Menschen, und dieses gefällt Gott. Aber dass wir Gott nicht *lieben* könnten, wollte der Schriftsteller gewiss nicht sagen. Vielmehr (*de Wette, Rickli, Johannsen*, die *Mystiker*, freilich mit Ueberspannung): nur eine Verbindung des *Gemüths* mit Gott findet Statt, und diese wird *gegenseitig* durch die Liebe. Diese macht fähig für die Zustände des *Gemüths*, in denen sich Gott mit den Menschen vereinigt. „Lieben wir einander, so ist Gott mit uns

verbunden (3, 24) und wir lieben ihn.“ Auch hier ist ἀγάπη θεοῦ wohl Liebe zu Gott (2, 5. 3, 17. 5, 3), τετελειωμ., wie V. 18. Die Liebe zu Gott ist Grund und Element unserer Gemeinschaft mit ihm. Den inneren Zusammenhang von Beiden setzt der Apostel nicht bestimmter aus einander. Vielmehr giebt er V. 13 und 14 zwei Merkmale an, an denen die Vereinigung mit Gott zu erkennen sei: die Geistesgabe (3, 24 den Worten nach ganz wie V. 13) — und den lebendigen Glauben an Christus.

V. 13. „Daran erkennen wir die lebendige Gemeinschaft mit Gott, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat,“ d. h. *wenn* er uns gegeben hat.

V. 14 u. 15. Im Glauben an Jesus liegt eine Gewähr für die Gemeinschaft mit Gott; nämlich insofern sich in jenem Glauben ein Verständniss des göttlichen Heilswerkes darlegt. Ἡμεῖς sind die Augenzeugen der christlichen Geschichte 1, 1. Θεᾶσθαι, wie dort ὁρᾶν, bezeichnet hier alle Arten unmittelbarer Ueberzeugung in sich. Bei τεθεάμεθα ist nicht nöthig, Etwas zu suppliren: Wir haben *es* gesehen. Σωτὴρ τοῦ κόσμου Ev. 4, 42; es ist Prädicat zu ἀπέσταλκε. V. 15 wird es neben ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ weggelassen; dieses bedeutet dann den Gottessohn in seiner ganzen Eigenschaft.

V. 15. „Wer dieses bekennt, der steht in lebendiger Gemeinschaft mit Gott.“ Aus jenem ist dieses zu erkennen. V. 16. Eine andere Auffassung desselben Gedankens mit V. 12: Menschenliebe führt zur Gemeinschaft mit Gott, weil der liebende Gott sie mit dieser seiner Gemeinschaft *belohnt*. Καὶ ἡμεῖς beginnt, wie V. 14. Doch braucht ἡμεῖς hier nicht blos jene Augenzeugen zu bedeuten, sondern überhaupt die christlichen Menschen. Γινῶναι καὶ πιστ. ist oft im Evangelium verbunden (6, 69. 17, 8) und dort besprochen worden. *Glaube* ist bei Johannes immer die Ueberzeugung *nach* der Erkenntniss.“ Wir haben erkannt die Liebe und sind gläubig an sie geworden.“

Ἔχει ἐν ἡμῖν (vgl. ἐφανερώθη ἐν ἡμῖν V. 9): die er an uns hat, d. h. uns bleibend erweist; vgl. Ev. 17, 26. „Gott *also* ist die Liebe“; oder vielleicht soll der Satz, wie V. 8, die *allgemeine* Liebe Gottes, im Unterschiede von der in Christus erwiesenen, aussprechen.

V. 17 und 18 stehen mit Recht bei *Knapp* [und in der *Schottischen* Ausgabe] in Parenthese, jedoch unrichtig bei jenem auch V. 19 mit. Es soll dieser Zwischensatz das *Beseligende* der Gemeinschaft mit Gott darstellen, welche durch die Bruderliebe gewonnen werde. Diese Gemeinschaft war bisher immer vorzugsweise von der *sittlichen* Seite aufgefasst worden. Ἡ ἀγάπη ist, wie V. 16, die Bruderliebe, oder wie V. 10. 3, 16 die Liebesgesinnung überhaupt. Μεθ' ἡμῶν heisst nicht gegenseitig (*Lücke* — anders verhält es sich mit 1, 17, wo κοινωνία μετ' ἀλλήλων stand), sondern: *bei uns*, in uns (2 Joh. 2. 2 Kor. 13, 13). Die Formel ἐν ἡμῖν hatte V. 9 u. 16 nur *äusserliche* Bedeutung gehabt. Τετελείωται braucht auch nicht zu bedeuten: *erweist* sich als vollkommen, vielmehr: dann ist sie ganz vollkommen geworden. Ἐν τούτῳ ἵνα wie Ev. 15, 8 [S. 103]. Παρόρ. ἔχειν steht nicht, wie 3, 21, sondern wie 2, 28: Zuversicht haben am Tage des Gerichts. Ἔχωμεν: haben können, oder *gewiss* haben, wie ἔχομεν 5, 15, von der zukünftigen Zeit gesagt. Denn der Tag des Gerichts ist ohne Zweifel das Gericht des *zukünftigen Lebens*. Ἡμέρα braucht nicht den bestimmten messianischen Tag, den der Parusie, zu bedeuten; es ist der einmal gewöhnliche Ausdruck für göttliche Acte. *Lange* dachte an gerichtliche Entscheidungen heidnischer Obrigkeiten; *Paulus* erklärt ἐν ἡμέρᾳ: auf den Tag hin, dessen gedenkend. Ἐκεῖνος ist wieder Christus; vgl. 3, 16. Ἐν τῷ κόσμῳ, wie Ev. 17, 11, entgegen der ἡμέρᾳ κρίσεως: im *irdischen* Leben. Ἐσμέν, nämlich dann, wenn wir Liebe haben. Also: denn dann sind wir von seiner Lebensgesinnung, wir erscheinen vor ihm als

Würdige. Ganz ausser dem Zusammenhange würde der Gedanke stehen, wenn wir ihn nach Ev. 5, 27 fassten: Wir sind dem Richter mehr als einem menschlichen Wesen.

V. 18 folgt ein zweiter Beseligungsgrund in der Gesinnung der Liebe. *Ueberhaupt* verträgt sich Liebe nicht mit Furcht. Er meint dieses wohl nicht blos von der Liebe Gottes, sondern ganz psychologisch: Liebe und Furcht seien unverträgliche Gefühle. *Ἐν τῇ ἀγάπῃ*: bei, neben der Liebe. „Sondern die vollkommene Liebe stösst die Furcht aus.“ Der letzte Satz des Verses spricht dasselbe vom Gegentheil aus: „der Fürchtende hat die volle, ganze (τετελ. wie V. 17) Liebe nicht in sich.“ Dazwischen: ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Diese Formel hat etwas Dunkles, aber die Lesart steht fest. *Grotius* conjicirte κολουσιν (*decurtatio*, Verstümmelung der Liebe), *Lambertus Bos* κώλυσιν, Worte, die an sich schon ganz unpassend sind. Weder kann der Sinn sein: Furcht wird gestraft (κόλ. ἔχει, wie μίσθον ἔχει Matth. 6, 1), noch kann κόλασις inneres Leiden, Pein bedeuten (*Luther, Rickli, Bretschneider*: *animum cruciat* ¹⁾); sondern (*Paulus*) ἔχει heisst: hält fest, *tenet*, denkt daran, nämlich an Strafe, und das Ganze: Furcht weiss nichts von Milde, Liebe.

V. 19 führt den letzten Gedanken durch den allgemeinen Satz ein, wie er V. 10 u. 16 stand. „Wir sind ihm Liebe schuldig,“ aber V. 20 ff.: diese kann nicht sein ohne Menschenliebe; denn Beides ist Eins. *Ἀγαπῶμεν* ist gewiss Conjunctiv, wie V. 7. *Beza* und *Rickli* hielten die Form für den Indicativ. *Πρῶτος* (Ev. 1, 30) bedeutet vielleicht mehr als αὐτός V. 10, nicht blos *zuerst*, indem wir unwürdig, ohne Liebe zu ihm waren, sondern auch: er ist Beispiel, Ideal der Liebe.

1) Aehnlich *Bedæ torquet cor conscientia peccatorum, quod nondum facta est justificatis.*

Also V. 20 bis Kap. 5, 5: Menschen- und Gottesliebe sind sogar Eins und Dasselbe; V. 20: an sich sind sie Eins; V. 21: nach der göttlichen Erklärung sind sie es; 5, 1: sie sind durch ihren Gegenstand wesentlich verbunden; V. 2: sie lassen sich aus einander erkennen; dann V. 3—5 ermunternder Beisatz. Im Allgemeinen ähnlich mit V. 20 ist 3, 17. Ἐάν τις εἴπῃ, wie 2, 4. Ψεύστης ἐστίν 1, 6. 2, 4. Auch hier hält der Apostel *Selbsttäuschung* für unmöglich. „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?“ Das Gefühl der Liebe, meint er, müsse sich, wo es vorhanden ist, zuerst auf das Nähere, Gegenwärtige richten. Ὡς δύναται ἀγαπᾶν ist doppelsinnig. Entweder: wie kann er dazu gelangen? oder: wie kann man annehmen, dass er liebe? Das Zweite ist wahrscheinlicher; denn bei dem Ersten würde doch ein Liebenwollen vorausgesetzt.

V. 21. Sinnvoll wird dem allgemeinen Vernunftgrunde der positive an die Seite gestellt (vgl. 2, 7). Gott oder Christus wolle das Eine, wie das Andere. Doch ist es wahrscheinlicher, dass unter αὐτός Gott zu verstehen sei ¹⁾, obgleich τὸν θεόν im Fortgange der Rede steht. Denn es lag ja in dem Begriff *Gottes* besondere Bedeutung. Auch würde doch zu unbestimmt auf ein Gebot *Christi* hingewiesen, das so doch, so viel wir wissen, nicht gegeben war. Indessen könnte der Geist Christi gemeint sein, der das Gesetz gegeben hätte. Aber wenn *Gott* gemeint ist, so wird wohl auf die in den Evangelien öfters zusammengesetzten Stellen hingewiesen (Matth. 22, 37 ff.): 3 Mos. 19, 18. 5 Mos. 6, 5. Der *Sinn* ist zuletzt derselbe mit der Ausführung im Briefe Jakob. 2, 18 über πίστις und ἔργα.

1) Beda S. 746 setzt geradezu in seinem Texte (nach der Vulg.) a Deo, mit der Erklärung: quomodo enim diligis eum, cujus odisti mandatum? Quis est, qui dicet: diligo imperatorem, sed odi leges ejus?

Kap. 5, V. 1. Ein drittes Argument dafür, dass Gottesliebe nicht ohne Menschenliebe sein könne: In der Liebe Gottes als Vaters liege zugleich die Liebe der Menschen als Brüder; also enthalte der Vatername Gottes die Idee eines grossen Familienverbandes. In gleichem Sinne wird daher in den drei Evangelien (Matth. 6, 14 f.) bei Ermahnungen zur Bruderliebe Gott als *Vater* bezeichnet. Doch ist hier vom *geistigen* Vater, dem Wiedergebährenden, die Rede; daher handelt die Stelle eigentlich nur von *christlicher* Bruderliebe. Ὁ Χριστός wechselt ab mit ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Dadurch wird aber bei Johannes mehr der Begriff von ὁ Χριστός *erhöht* als der vom Gottessohne herabgedrückt. Es ist der Auserwählte, der Gottbe-traute und Gottbestimmte κατ' ἐξοχήν. Ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγένν. wie 4, 7. Doch hier (vgl. V. 2) hat es mehr *äusserliche* Bedeutung: er ist Gottes Kind. Aber der ganze Satz wird als Grundsatz entweder *überhaupt* oder als im Vorigen erwiesen vorausgesetzt. Καὶ πᾶς — dieses ist die *Folgerung* aus dem Vorigen ¹⁾. Καί: und nun, oder: aber ja, *atqui*. „Wer den Vater liebt, liebt auch den Bruder“ (τὸν γεγ. abstract: Alles, was so heisst). Entweder ist der Sinn: er *soll* ihn lieben, oder (und dieses ist richtiger): er *thut* es natürlicher Weise, weil es ein Zug, Ein Gefühl ist.

V. 2. Beide lassen sich aus einander erkennen. „Daran erkennen wir, dass wir Gottes Kinder lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten.“ Aus Einem kann man auf das Andere schliessen — so innig verbunden sind sie. Viele haben sich ohne Grund

1) Beda nennt diese Verbindung der Gottes- und Menschenliebe sehr sinnvoll, indem Johannes zuerst erwähne, dass Jeder, qui perfecte credit, aus Gott geboren sei, deinde insinuans, quam justum sit, ut, qui Deum diligit, diligat et eum, qui ex Deo natus est; zugleich liege hierin ein Moment, die Engherzigkeit der Menschen, die Andere, obwohl sie Menschen sind, zu lieben versäumen, darauf hinzuleiten, dass sie wenigstens deshalb lieben, weil der Andere *particeps secum divinae gratiae factus est*.

an die Stellung der Sätze in diesem Verse gestossen: die Menschenliebe scheine doch leichter zu erkennen zu sein (vgl. auch 4, 20) als die Liebe Gottes; daher könne nicht jene aus dieser erkannt werden. Aus diesem Grunde vermuthete *Grotius* als wahrscheinliche Lesart: ὅτι ἀγαπῶμεν τὸν θεόν, ὅταν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ ἀγαπῶμεν. Leichter wäre es, nur die Partikeln ὅταν und ὅτι umzustellen, so dass ὅταν die erste, ὅτι die zweite Stelle erhielte. Aber der Schriftsteller hat wohl absichtlich so geschrieben. Die Menschenliebe ist ja eine *zweideutige* Erscheinung, und er meint, die *wahrhafte* (ἀγαπῶμεν ist also zu nehmen: wahrhaft, vollkommen lieben) lasse sich daran erkennen, dass man sie zugleich mit der Liebe Gottes, der *Frömmigkeit*, besitze ¹⁾.

Das γάρ V. 3 bezieht sich auf den letzten Satz V. 2: καὶ — τηρῶμεν, neben der Liebe zu Gott erwähnt. „Denn darin besteht die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten.“ Dasselbe 2, 5. Das Uebrige vom Satze an: καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν bis V. 5 zu Ende, ist, wie gesagt, *ermunternder Beisatz*. „Im Glauben an Christus ist uns ja dieses Vermögen zu lieben und Gebote zu halten, zu Theil geworden.“ Der Sieg über die Welt wird hier mit der Liebe gleichgesetzt, oben 2, 6—17 von ihr geschieden. Βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν, Anderes von dieser Leichtigkeit bei Matth. 11, 30. Dort bezog es sich auf Vernunftgemässheit, Natürlichkeit, Einfachheit — hier darauf, dass man für das Halten derselben schon mit dem Glauben die Fähigkeit von Christus empfangen habe.

V. 4. Ὅτι — κόσμον ist als Forderung ausgesprochen; das Folgende καὶ αὕτη fügt die Möglichkeit bei, welche wir dafür empfangen. Wie der Glaube an Christus diese Erfüllung möglich, leicht mache,

1) Sehr richtig *Beda*: ille ergo solus recte proximum diligere probatur, qui et conditoris amore flagrare cognoscitur.

erklärt er hier nicht genauer; er fasst es wohl ganz allgemein, nach alle dem, was in der christlichen Sache von sittlichem Element inne liege. Ganz gleich ist Röm. 7, 25. — Ὅτι ist ganz richtig gebraucht; es beginnt den Beweis von βαρ. — εἰσὶν V. 3. Nicht bedürfen wir also der Conjectur Bentley's: ἔτι. Πᾶν τό ist Johanneische Formel für πάντες Ev. 3, 6. Das γεγενν. ἐκ τοῦ θεοῦ hat nämlich hier, wie V. 1, blos äusserliche Bedeutung: was die Würde hat von Gotteskindern. Νικᾶν τὸν κόσμον 4, 4, vrgl. mit 2, 13 f. νικᾶν τὸν πον.: sich unverführt erhalten. Καὶ αὕτη ἐστίν — in eurem Glauben liegt schon der Sieg über die Welt. Die Sprache ist uneigentlich, rednerisch: das ist schon gewonnener Sieg, dass ihr gläubig geworden seid.

Dasselbe, nur steigernd, allgemein, wird V. 5 ausgesprochen: es giebt gar keine andere Art, Möglichkeit, die Welt zu überwinden, als diesen Glauben an Christus. Ὁ πιστεύων wie V. 1, und Umschreibung der V. 4 genannten πίστις. Der christliche Glaube wird auch hier ganz von seiner sittlichen Seite aufgefasst.

Der übrige Theil des Briefes V. 6 ff. führt nun auf den Eingang desselben zurück 1, 3. 4, ausführend unsere Bestimmung für Gemeinschaft mit Gott und Christus. Doch wird diese hier vorzugsweise auf die Person Christi und auf die αἰώνιος ζωή durch dieselbe hingewendet. Dafür habe er auch geschrieben (V. 13 ff.), dass sie, mit Christus vereint, unendliches Leben gewönnen. Vrgl. Knapp ad locum 1 Joann. 5, 6 ff. in den Scrr. var. arg. S. 155 ff.

V. 6. Οὗτος ist Subject, ὁ ἐλθὼν Prädikat, Ἰησοῦς ὁ Χριστός Beisatz. Knapp, Lücke und Paulus nehmen οὗτος als Prädikat, sich auf das Vorige beziehend, auf ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Dann würde Ἰησ. ὁ Χριστ. völlig müssig dabei stehen. Ἐρχεσθαι in der gewöhnlichen Bedeutung, vgl. 4, 2: unter den Menschen erscheinen nach göttlicher Bestimmung. Im ἐλθὼν liegt

also keine besondere Bedeutung, vielmehr haben diese erst die *Prädicate*: δι' ὕδατος —: bewährt, erwiesen durch —, gleichsam durch dieselben hindurch erschienen. Mit διὰ wechselt sogleich ἐν ab (*Luther* hat Beides mit übersetzt), und im Folgenden hier und V. 9 werden die Formeln durch μαρτυρεῖσθαι erklärt. Was aber dieses Zeugniß bedeuten solle, wird V. 11 und 12 erklärt, nämlich ein Zeugniß durch die That, durch den *Erfolg*, den *Segen*. *De Wette* erklärt: wirksam durch —. Aber die mehr *passive* Bedeutung (bewährt) liegt V. 9 (Zeugniß des Vaters für ihn). Aehnlich ist Hebr. 9, 12 δι' αἵματος εἰσῆλθεν. Die Bezeichnung: durch Wasser und Blut erwiesen, und die Ausführung V. 7 u. 8 hat etwas absichtlich Räthselhaftes. Johannes liebt diese Art in unserem Briefe: 2, 7 f. 12—14. Vielleicht hat ihm bei Wasser und Blut absichtlich eine besondere Beziehung vorgeschwebt. Nicht wahrscheinlich ist, dass er auf die Erzählung oder Begebenheit Ev. 19, 34 habe hindeuten wollen. Hinwiederum haben *Weisse* (die evang. Gesch. 1. Bd. S. 100) und *Bauer* behauptet, jene Erzählung sei aus unserer Stelle entstanden. Aber Wasser und Blut wurden bei jeder Weihe angewendet (3 Mos. 14, 5 ff.) und waren von Alters her heilige Bilder. Nach Hebr. 9, 19 [Exod. 24, 5 f.] waren sie auch angewendet worden bei der Weihe des israelitischen Bundes. Hier aber sollte ja das Kommen Jesu zum neuen Bunde beschrieben werden. Gewiss ist *Taufe* und *Tod* (αἷμα 1, 7) gemeint, natürlich sein Tod — die Väter verstanden es gewöhnlich vom Märtyrertode der Seinen. Doch könnte es zweifelhaft scheinen, welche Taufe? ob seine eigene durch Johannes den Täufer, oder die von ihm gestiftete ¹⁾? Auch Ev. 3, 3 ff. [I. Bd. S. 108] schwankte

1) Beides *Beda*: non solum baptizari propter nostram ablationem dignatus est, ut nobis baptismi sacramentum consecraret et traderet, verum etiam sanguinem suum dedit pro nobis, sua nos passione redimens, cujus sacramentis semper refecti nutrimur ad salutem.

die Auslegung des ὕδωρ immer. Indessen kommt mehr Bedeutung und Ordnung in die Stelle, wenn man jene, *seine eigene*, versteht als den Anfang *seines öffentlichen Lebens* angesehen. So stellen die drei Worte: Wasser, Blut und Geist drei Epochen der Segnungen Christi dar: im Beginne, am Schlusse seiner Laufbahn, nach seinem Scheiden. Unter den unzähligen anderen Deutungen des ὕδωρ und αἷμα sind zu bemerken: 1) diejenigen, welche die Worte uneigentlich nehmen: *Grotius* als *Hendiadyoin*: unschuldiger Tod; *Andere*: Besserung, Versöhnung u. s. w. 2) Diejenigen, welche eine Beziehung auf Taufe und Abendmahl in den Worten fanden (*Carpzov* — *Augusti*, dieser sah im πνεῦμα nach Ev. 20, 22 ff. die Absolution). Diese Deutung wird durch das ἐλθόν widerlegt; auch konnte αἷμα nicht für sich das Abendmahl, als Gedächtniss oder Symbol seines Todes, bedeuten. 3) *Wetstein* und *Paulus* verstanden ὕδωρ und αἷμα von der menschlichen Natur, vielleicht mit Rücksicht auf Ev. 19, 35, πνεῦμα von dem Menschengenossen Jesu; Alles gegen die Doketen gesprochen. Οὐκ — αἵματι: durch Segnungen nicht blos in der Taufe, sondern im Tode wie in der Taufe. Gewiss sollen die Worte nicht nur die Vorstellung ausdrücken, dass in seinem Leben vom Anfang bis zum Ende sich sein Segen bewährt habe, sondern sie sind wohl gegen die Verachtung des Kreuzestodes beigesetzt 1 Kor. 1, 23.

Das dritte Zeugnis, das des Geistes, ist so zu verstehen: in der Uebereinstimmung einer nach Sinn und Kraft göttlichen Gabe mit der Sache Christi erweise sich die Herrlichkeit dieser. Andere Wendungen dieses Zeugnisses des Geistes: 3, 24. 4, 13; aber wie hier Ev. 15, 26. Anders bei Paulus 1 Kor. 2, 4: die Herrlichkeit des Geistes bewaise die Erhabenheit der Sache und Person Christi. Ὅτι — ἀλήθεια — nicht: zeugt, dass der Geist Wahrheit ist (*Luther*, *Beza*). Dann müsste πνεῦμα im Doppelsinne stehen: der Geist zeugt, dass die geistige Sache Wahrheit ist. Nach

dieser Fassung las daher die lateinische Kirche, auch die *Vulg.* [*quoniam Christus est veritas*], statt des zweiten πνεῦμα gewöhnlich Christus ¹⁾. Diese Bedeutung des πνεῦμα ist nur eine Paulinische (2 Kor. 3, 6), und ein solcher Doppelsinn in Einem Satze unstatthaft. Vielmehr sind die Worte zu übersetzen: denn der Geist ist Wahrheit; d. h. nicht bloß: täuscht nicht, sondern stimmt überein mit der christlichen Sache, hier im Zusammenhange: stimmt in Segnungen überein; vgl. Ev. 15, 26 und das πνεῦμα τῆς ἀληθείας oben 4, 6, Ev. 14, 17. 16, 13. Wenn man nun den Zwischensatz von den drei himmlischen Zeugen hinweglässt V. 7 u. 8, von ἐν τῷ οὐρανῷ — γῇ, so folgt im ersten Satze V. 7 u. 8 von den Worten ἀν τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ noch eine bestimmte Zusammenstellung der drei Zeugen, von denen er gesprochen hatte. Diese ist hier nun mit Beziehung auf das israelitische Gesetz geschehen, dass Alles vor zwei oder drei Zeugen geschehen solle, 5 Mos. 17, 6. 19, 15., vgl. mit Matth. 18, 16. Joh. 8, 17. Denn ausdrücklich bezieht sich auf dieses Gesetz V. 9, wo von der Gültigkeit des Menschenzeugnisses die Rede ist. Durch diese Beziehung sollte eine gewisse *Feierlichkeit* in die Stelle kommen. Deswegen ist auch das Masculinum τρεῖς gebraucht worden.

„Folglich sind da drei Zeugen, und zwar εἰς τὸ ἓν“, wie Ev. 17, 23 (*Johannsen*: nicht zu trennen; vielmehr: übereinstimmend). Aber zwischen inne stand nun vormals im gewöhnlichen Texte V. 7 u. 8 nach μαρτυροῦντες: im Himmel, der Vater, der Logos und der heilige Geist, und diese Drei sind Eins. Und Drei bezeugen auf der Erde: τὸ πνεῦμα u. s. w. Die Stelle

1) So auch Beda mit der Deutung auf den über den getauften Xtus herabsteigenden Geist: *testimonium illi perhibens, quia veritas est, hoc est, verus dei filius, verus mediator dei et hominum, verus humani generis redemptor ac reconciliator, vere ipse mundus ab omni contagione peccati, vere sufficiens tollere peccata mundi.*

ist entschieden unächt. Ausführlich handelt hierüber *Griesbach* im *Appendix* zum 2ten Bande seiner Ausg. des N. Test.: *diatribe in locum* 1 Joh. 5, 7. 8. Alle neuesten Ausleger geben das Aeusserliche an, übersichtlich zusammengestellt in *Schott's Nov. Test.* 4te Aufl. S. 788. In Deutschland hat auch die Kritik der katholischen Kirche (*Scholz*) die Unächtheit gegen die *Vulg.* zugestanden. Auch die praktischen Ausleger, *Rickli* und *Johannsen* haben die Unächtheit jener Worte besprochen, um so angemessener dieses, als *Luther* in seiner Bibelübersetzung, den *Erasmus*¹⁾ folgend, die Worte immer übergangen hat. Erst nach seinem Tode (seit 1593) haben sie [Frankfurter und] Wittenberger Ausgaben und dann die meisten folgenden aufgenommen. Auch in Randbemerkungen hat er sich vielfach gegen sie erklärt.

Nur in der englischen Kirche giebt es noch Vertheidiger der Stelle. Fassen wir die Gegengründe kurz zusammen: 1) In der lateinischen Kirche sind die Worte zuerst im 5ten Jahrhundert bei *Vigilius* von Tapsus theils in der Schrift *contra Varimadum Ariannum*, theils in mehren anderen zu lesen. Aber grosser Verdacht ist, dass er sie, wie manches Andere, erdichtet haben mag. Stehend sind die Worte erst nach dem 8ten Jahrh. geworden. Die griechische Kirche²⁾

1) In den ersten beiden Ausgaben 1516 und 1518 liess er die Worte aus; erst in der dritten Ausgabe vom J. 1522 hat er sie auf die Auctorität des einzigen *Cod. 34 (Dublinensis)* aus dem 16ten Jahrhundert aufgenommen, *ne cui caussa esset calumniandi*. Durch *Robert Stephanus* 1546 — 1569 und *Elzevir* kamen sie in den gewöhnlichen Text; bei *Curcelläus* sind sie eingeklammert.

2) *Baumgarten-Crusius* Compendium der Dogmengeschichte S. 420 verweist auf *Mogilas* [*Confess. orthodox. 1, 9. 9*, in meiner Ausg. der *libri symb. eccles. Orient.* S. 65]. Schon *Cyrillus Lunkaris* hat sie in seiner *Confessio art. 1.* (in der Genfer Ausgabe 1633 mit ausgeschriebenen Citaten S. 4). Durch diese Bekenntniss-Schriften und die unter *Cyrill's* Aufsicht entstandene neugriechische Uebersetzung (1638) erhielt die Stelle in jener Kirche Anerkennung.

hat sie erst seit dem 15ten Jahrhundert aus der lateinischen angenommen, daher der Text sehr verschieden geblieben ist, weil man verschiedene Uebersetzungen vor Augen hatte. Auch nur zwei ¹⁾ neue griechische Manuscripte haben sie. 2) Der Ursprung derselben lag wahrscheinlich in einer Allegorie aus dem Masculinum τρεῖς. Man wollte die drei Himmlischen als *Urheber* jenes dreifachen Irdischen darstellen. 3) Die inneren Gründe sind nicht weniger entscheidend. Es sind vornehmlich folgende vier: a) Der ganze Sinn der Stelle ist unverständlich. Denn wenn man das dreifache himmlische Zeugniß als ein für sich bestehendes nehmen will, so ist nicht klar, *wo* und *wie* dasselbe habe abgelegt sein sollen — und versteht man es von einem in jenen drei irdischen Dingen dargelegten, so wäre es ja kein himmlisches. b) Die Stelle V. 9—12 bezieht sich ganz und gar auf die Zeugnisse auf Erden. c) Die ganze Form, auch die eigenthümliche Art hat etwas Unapostolisches, Kirchliches. d) Der Name Logos wird bei Johannes, da wo er gebraucht wird, nur neben dem Namen θεός, nicht aber neben dem *Vaternamen* gebraucht.

V. 9—12. Es sei ein *göttliches* Zeugniß, das in jenen Dreien dargelegte, und es werde in der *Beseligung* des Gemüths abgelegt. Ei wie 4, 12 εἰ, *quandoquidem*. „Nehmen wir doch das Zeugniß an,“ gesetzlich nämlich. Dieser Begriff des Gesetzlichen, Förmlichen liegt in τὴν μαρτ. τῶν ἀνθρ. Das λαμβ. μαρτυρίαν auch Ev. 3, 11. 32 f. Ἡ — ἐστὶν abgekürzt für γινώσκετε, oder οἶδαμεν ὅτι — und dem Sinne nach = μᾶλλον δεῖ λαμβάνειν. Αὕτη: das dreifache Zeugniß auf Erden V. 6 u. 8. „Ein wahrhaftes Gotteszeugniß ist jenes für den Sohn abgelegte.“

1) Hefele in der Tübinger theol. Quartalschrift. 1844. 2. St. S. 275 f. nennt bei Gelegenheit der Vertheidigung der *edit. Complutensis*, in der zuerst dieses *comma Joanneum* im Druck erschien 1515, drei griechische *Codd.*, den *Dubliner* (no. 34) und zwei andere erst von Scholz verglichene no. 162 (ein *Vatic.*) und 173.

V. 10. „Also glaubt an Gott selbst, wer an Jesum glaubt.“ Dieser Gedanke bedeutet bei Johannes sonst (12, 44 ff. S. 69): in Christus stelle sich das Göttliche dar; an jenen glaubend zeige man sich empfänglich für Gott. Hier aber mehr äusserlich: Gott habe in grossen Thatfachen für Christum gesprochen. Ἐχει ἐν ἑαυτῷ = τηρεῖ, *servat, observat* (Ev. 5, 58 λόγον μένοντα ἐν αὐτῷ ἔχειν), τὴν μαρτυρίαν, wie im Vorigen und sogleich Folgenden dabei steht: ἡν — αὐτοῦ. Der Gegensatz ist sehr kräftig ausgedrückt: der Nichtglaubende *lästert* Gott sogar; nämlich indem er behauptet, Gott habe eine falsche Sache unterstützt. Der Apostel setzt voraus, dass ein Solcher selbst das göttliche Zeugniss anerkenne, aber es bewusst und absichtlich zurückweise; vrgl. 1, 10 ψευστὴν ποιοῦμεν αὐτόν. Die gewöhnliche Schreibart ist im Anfange dieses Gegensatzes ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ. Sehr beglaubigt und von *Lachmann* aufgenommen ist τῷ υἱῷ. Aber 1) würde es dann heissen: εἰς τὸν υἱόν; 2) αὐτόν muss sich auf das letztgenannte Subject beziehen; dieses aber ist Gott; 3) der Gegensatz soll ja *gesteigert* sein. Ὅτι — Worte, wie V. 9. Ὅτι aber bedeutet nicht sowohl *denn* als *indem*.

V. 11 und 12. Das göttliche Zeugniss besteht in der göttlichen *Segnung*, welche von Jesus herkommt. Αὕτη ἐστὶν ὅτι: darin besteht es, dass —. In der *Beseligung* (und zugleich wird immer in der αἰώνιος ζωὴ das höhere, unendliche Dasein, Geistesleben gedacht) besteht das göttliche Zeugniss. Καὶ αὕτη — zwar ist es ganz Johanneisch, dergleichen Sätze selbstständig beizufügen; doch ist es hier angemessener, auch diesen Satz von ὅτι abhängen zu lassen. Denn das Zeugniss bestand ja eben in den beiden Dingen, *Beseligung* und zwar durch *Jesum*. V. 12 enthält die *Bestätigung* des Vorigen: gewiss ist das innere Heil durch die Verbindung mit dem Gottessohne zu erlangen. Ἐχειν τὸν υἱόν 2, 23; dort = ὁμολογεῖν.

Bis zum Schluss werden diese Gedanken nun *er-*

mahnend ausgeführt. Dafür habe er geschrieben, dass sie sich immer dieses Heil verschaffen sollen. V. 13. Ταῦτα ἔγραψα 1, 4. 2, 1. 7. 12. Und ταῦτα geht gewiss (anders *de Wette*) auf den *ganzen Brief* ¹⁾. Hier hat er sie nur *erkennen* lassen wollen, im Ev. 20, 31 zum *Glücke* führen. „Wisst, dass ihr habt (haben könnet oder werdet), dafern ihr glaubt an ihn als Gottessohn.“ Doch ist die Schreibart des Verses sehr verschieden. Die neuere Kritik [seit *Griesbach*] liest so: ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε [*Lachmann* und *Hahn*: ζωὴν ἔχετε αἰώνιον] οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Vormalis war rec.: ἔγρ. ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰών. Καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς —. Wenn so gelesen wird (und vielleicht ist die neue Schreibart nur *Verbesserung*), so hat der Apostel einen zweifachen Begriff von Glauben ausgedrückt (vgl. Röm. 1, 17): einen vorangehenden, herzuführenden, und einen vollendenden ²⁾.

V. 14 — 17 und dann 18 ff. werden die Folgen der Gemeinschaft mit Gott dargelegt: fortwährend empfangen sie sittliche Kraft von Gott — sie, die selbst sittlich kräftig sind. Αὕτη ἐστὶν ἡ παρόρησία: darauf gründet sich der Freimuth, den wir zu ihm haben, nämlich durch die αἰώνιος ζωή, ὅτι —. ἰΠρὸς αὐτόν: zu Gott, welcher ja gewöhnlich der Gebeterhörende ist. „Dass er uns erhört, wenn wir Etwas nach seinem Willen bitten,“ κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ: in geistiger, sittlicher Art. Denn dieses, wie gesagt, ist die unbedingte Gebetserhörung bei den Aposteln.

V. 16 u. 17 waren in der Kirche sehr bedeutend für Sitte und Moral. Aus ihnen leitete man die Sün-

1) *Bengel* Gnom.: *haec, quae in hac epistola habentur. Verbum scribo in exord. 1, 4 nunc in conclusione fit praeteritum scripsi.*

2) Des Etwas fühlte auch *Bengel*. Er bemerkt zu τοῖς — θεοῦ: *summa versus 5 — 10, und zu καὶ ἵνα πιστ.: scilicet sub propiore spe vitae. Id fluit ex V. 12. Plane in fide esse debemus.*

den zum Tode ab, *peccata mortalia*, sieben an der Zahl [aufgezählt in der *Conf. orthodox.* III. q. 23. l. l. S. 274]. Der Gedanke der Stelle ist leicht aus dem Zusammenhange zu begreifen: „Eine solche Fülle geistigen Lebens mache so zuversichtlich, auch für Andere geistige Kräfte zu erbitten;“ schaffe sich also auch geistigen Einfluss auf Andere. Sieht Jemand seinen Bruder eine Sünde nicht zum Tode begehen, so mag er für ihn beten, und er wird ihm Leben verschaffen, solchen nämlich, welche nicht zum Tode sündigen. Das Folgende dann in V. 16 und 17 soll diese Bedingung noch mehr hervorheben: Sünde zum Tode dürfe es nicht sein. Ohne Zweifel war der Ausdruck ἁμαρτ. πρὸς θάνατον ein wenigstens im Judenthum schon gangbarer, wie er es noch bei den späteren Juden war, vielleicht aus 4 Mos. 18, 22 ἁμαρτία θανατηφόρος (im Original: zum Tode). Aber der Schriftsteller denkt ihn in seinem Sinne. Offenbar steht es dem ζῶναι αἰώνιον διδόναι entgegen; also θάνατος wie 3, 14, vrgl. mit Jak. 5, 20 (ψυχὴν σώσει ἐκ θανάτου): Sündenzustand, aus dem keine Wiederherstellung möglich ist (*Lücke, de Wette*), wie er Hebr. 6, 4 ff. beschrieben wird. Demnach meint der Apostel sittlich Unrettbare, natürlich durch sich selbst. Gedacht also wird unter jener Sünde die volle Abwendung von Gott und dem Evangelium ¹⁾. Δώσει — Subject ist der Bittende, nicht Gott; das Verbum steht auch nicht impersonal (*Vulg.: dabitur*). Es bedeutet: verschaffen, *comparare*, aber sicher, wirklich; vgl. Luk. 16, 9: δέχεσθαι. Οὐ — λέγω: ich verspreche nicht, oder fordere nicht dazu auf.

V. 17. Ἀδικία: Gesetzwidrigkeit; also weniger als ἀνομία 3, 4. V. 18 ff. der andere Erfolg der αἰώνιος

1) Bengel: Peccatum ad mortem est peccatum non obvium, neque subitum, sed talis status animae, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova extincta est: si quis sciens volensque mortem amplectitur, non ex illecebris carnis, sed ex amore peccati, sub ratione peccati.

ζωή: eigene, sichere sittliche Kraft; μὴ ἁμαρτάνειν 2, 1; οὐ δύνασθαι ἁμαρτάνειν 3, 9. Γεγενν. — Θεοῦ V. 1 u. 2: die christliche Bestimmung ist also dieses. Ὁ γεννηθεὶς (absichtlich wohl abwechselnd mit γεγεννημένος): als solcher „bewahrt er sich und Satan greift ihn nicht an.“ Τηρεῖν ἑαυτόν steht hier allein ohne Prädicat, wie sonst ἄγνόν dabei steht 1 Tim. 5, 22, oder ἄσπιλον Jak. 1, 27. Wie es hier heisst: er bewahrt sich selbst, so anderwärts: Gott ihn 1 Thess. 5, 23. Οὐχ ἄπτεται = φεύξεται ἀφ' ὑμῶν Jak. 4, 7; weniger ist 1 Petr. 5, 9: ὃ ἀντίστητε. Satan wagt es nicht, ihn anzugreifen; der Mensch steht also über der Versuchung. Denn, heisst es Jak. 1, 13 — 15, in der Versuchung wirkt immer schon der unlautere Sinn des Menschen.

V. 19. Die beiden Sätze beziehen sich genau auf den vorigen Vers. „Wir sind von der göttlichen Art — das Böse umgiebt uns überall.“ Ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν mag hier dem γεννηθῆναι ἐκ Θεοῦ entsprechen. Ὅλος ὁ κόσμος umfasst alle Ungeweihten. Κεῖσθαι bedeutet nicht gefangen sein (Phil. 1, 16?), sondern, wie *Bretschneider* erklärt: *obnoxium esse* ¹⁾. Ganz so bei *Homer*: Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται. Ἐν τῷ πονηρῷ ist bestimmt von ὁ πονηρός dem vorigen Verse zufolge abzuleiten, dann auch wegen des Gegensatzes des ἐν τῷ νόμῳ V. 20.

V. 20 spricht die ganze, volle Christenbestimmung aus: Gemeinschaft mit Gott durch Christum und unendliches Leben, αἰώνιος ζωή. — Ἦκει (Ev. 8, 42) = ἐφανερώθη 3, 5. 8. Διάνοια entspricht hier ganz dem gewöhnlichen πνεῦμα: „Sinn zu erkennen.“ Aber es hat hier, wie 2 Petr. 3, 1 εἰλικρινῆς διάνοια, theoretische Bedeutung, wie dieses Wort auch bei Paulus, jedoch nur im schlimmen Sinne bei diesem, gewöhn-

1) *Bengel*: plane jacet (bleibt liegen) per idololatriam, caecitatem, fraudem, vim, lasciviam, impietatem, malitiam omnem in malo, expers et vitae ex deo et διαβολας, sensus. Vid. 1 Cor. 5, 10. 11, 32.

lich steht. Zu ἀληθινόν fügen Viele (*Lücke*, gebilligt von *de Wette*) θεόν; doch wird dieses erst im letzten Satze steigernd beigesetzt. Das Wort steht hier nicht bloß den *Idolen* entgegen (1 Thess. 1, 9); auch bedeutet es wohl mehr als Ev. 17, 3 [S. 120]. Derjenige heisst hier so, welcher Genüge giebt, *in quo uno acquiescendum est*. Καὶ ἐσμεν steht nicht für ὧμεν, wie die *Vulg.* [*ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio ejus*] und *Augustin.* haben; sondern es ist ein neuer Satz; vgl. 1, 4 f. Γινώσκειν hat, wie oben 2, 3, denselben Sinn mit εἶναι ἐν αὐτῷ. Die Bedeutung des neuen Satzes liegt im ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ. „Die Vereinigung mit ihm findet Statt, ist geschehen durch seinen Sohn.“ Nun das dogmatisch Berühmte οὗτος — θεός. Die alte Kirche ¹⁾ bezog es mit vieler Uebereinstimmung auf Christus. Dafür wurde von den Dogmatikern seit dem 17ten Jahrhundert der Grund gebraucht, dass οὗτος auf das nächstvorhergehende Subject gehen müsse, auf Christus, wogegen schon die *Socinianer* und *Grotius* 2 Joh. 7 eingewendet haben. Vielmehr geht οὗτος auf den Hauptbegriff im Vorigen ²⁾; Christus war Nebensubject: *durch* ihn mit Gott (es wurde daher ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ auch oft weggelassen); und der Gebrauch des Namens ὁ ἀληθινὸς θεός von Mehren ist ganz gegen den apostolischen Geist. Auch findet sich für Christus nie der Name αἰώνιος ζωή. Daher ist auch das οὗτος nicht zugleich auf Gott (ἀληθινὸς θεός) und Christus (αἰώνιος ζωή) zu beziehen. Vielmehr: Er, Gott, ist wie ἀληθινὸς

1) *Didymus* bei *Lücke comment.* II. S. 39: *ut sciamus verum Deum et simus in vero filio ejus. Hic est verus Deus et vita aeterna.* — Ὁ ταύτην τὴν διάνοιαν καὶ τὸν νοῦν ἔχων γινώσκει τὸν κατ' οὐσίαν ἀληθινὸν καὶ ἐστὶν ἐν αὐτῷ ἐνούμενος πρὸς αὐτὸν, πρακτικῶς νόησιν αὐτοῦ ἔχων. — *Verus filius Dei est Jes. Christ., verus Deus exsistens.* Dann Polemik gegen *Sabellius*.

2) *Wilke* die Hermeneutik des Neuen Testaments. 2. Band. S. 112.

θεός (was im Vorigen gesagt war), so auch αἰώνιος ζωή.

V. 21. Die Idole sind gewiss im eigentlichen Sinne zu verstehen. Die alte Kirche (*Irenäus* oft) deutete das Wort auf die gnostischen Gotteslehren (auch *Rickli*). — Vrgl. 1 Kor. 10, 14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας; überhaupt 1 Kor. 8 u. 10. Johannes erinnert sich bei der Erwähnung des wahren Gottes und der verdorbenen Welt ganz natürlich des Idolendienstes, welcher sie umgab — nach Paulus (Röm. 1) zugleich *Ursache* und *Wirkung* aller Verdorbenheit des Lebens.

Der zweite Brief.

Während der erste Brief die nächste Johanneische Hauptschrift ist nach dem Evangelium, sind der zweite und dritte von geringerer Bedeutung im *Allgemeinen*, für die Lehre, wenngleich charakteristisch und interessant als Freundesschriften.

Aechtheit der Briefe.

Die Zeugnisse für die beiden Briefe (um einleitend über sie zugleich zu sprechen) gehen auch von *Irenäus* [*adv. haer.* 1, 13. 3, 18] aus. Auch die syrische Kirche, welche jetzt die Briefe nicht hat, hat sie nach *Hug*, der dieses aus *Ephrem* erweist, gekannt und gebraucht. Doch sind in der griechischen Kirche die Zeugnisse nicht so *allgemein* und *ununterbrochen*, wie bei dem ersten Briefe. *Origenes* zuerst sprach Zweifel gegen beide Briefe aus *Euseb.* H. E. 6, 25: ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. Dass *Clemens Alex.* Strom. 2, 15 von einer μείζων ἐπιστολή spricht, beweist nichts gegen einen dieser Briefe; der Comparativ kann auch zweien entgegenstehen. *Clemens* aber commentirte nach *Photius* Biblioth. 109 ¹⁾ alle sieben *katholischen* Briefe. Jene Zweifel haben nun früher vielleicht nur dem *Origenes* angehört. Aber ihm jedenfalls folgend rechnet *Eusebius* H. E. 3, 25 (6, 14)

1) Bei der Beurtheilung der Hypotyposen bemerkt er: ὁ δὲ ὅλος σκοπὸς ὥσανεὶ ἐρμηνεῖται τυγχάνουσι τῆς Γενέσεως, τῆς Ἐξόδου, τῶν Πσαλμῶν, τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν καὶ τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ.

diese beiden Briefe zu den Antilegomenen, vielleicht verfasst von einem ἕτερος ὁμώνυμος, unter welchem er dann gewiss den Presbyter Johannes verstand, der durch Papias Erzählung (*Euseb. H. E. 3, 29*) in der Kirche berühmt geworden war. Daher denn *Hieron. Catal. 9. 18* zuversichtlich sich ausdrückt: *Joannis presbyteri esse asseruntur*. War die Sage vom Presbyter Johannes da in der Kirche, so konnte freilich, schon ohne dass man in den Briefen etwas Unapostolisches fand, der Name ὁ πρεσβ. [2 Joh. 1. 3 Joh. 1] auf solche Meinungen hinführen.

Die alexandrinische Schule (freilich die am Meisten kritische der ersten Zeit) behielt das Vorurtheil gegen die beiden Briefe. *Dionysius Alex.* bei *Euseb. H. E. 7, 25* erwähnt neben dem Evangelium nur *Einen Brief* (ἡ ἐπιστολὴ ἡ καθολικὴ). Traditionen sprachen gewiss nicht gegen diese Briefe; aber auch das nicht blos, dass die Briefe *Privatbriefe* waren; denn den an Philemon nahm man ja immer an. Also erregte wohl nur das ὁ πρεσβύτερος Anstoss. *Grotius* zuerst griff diese alte Meinung auf; er legte die beiden Briefe nun bestimmt dem Presbyter Johannes bei. Aber der Zweifel verging; erst im 18ten Jahrhundert kehrte er zurück. Jetzt ist es sogar die gewöhnliche Meinung, dass der Presbyter Johannes die Briefe verfasst habe; nur die Bestreiter der Johanneischen Schriften überhaupt sprechen für die Authentie der beiden Briefe. Aber es wäre durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die ganze Sage vom Presbyter Johannes erst aus diesen Briefen entstanden sei: *Guerike* die Hypothese vom Presbyter Johannes, als Verf. der Offenbarung. Halle 1831. [Dagegen *Credner* Einleitung 1. S. 732 ff., und *Lücke* Einleitung in die Offenbarung Johannis. Bonn 1832. S. 396.] Vrgl. *Fritzsche* Bemerkungen über die Briefe Johannes in *Henke's Museum für Religionswissenschaft. Bd. 3. St. 1. S. 364 ff.* [*Jachmann* der Presbyter Johannes, in *Pelts* Mitarbeiten. 1839. 2. 4. 3 ff.]

Charakter, Zeit und Ort.

Die beiden Briefe sind in gleichem Charakter, gleicher Sprache mit dem ersten gehalten (vgl. 2 Joh. 4—7. 3 Joh. 3. 12); es ist in ihnen durchaus Nichts vorhanden, was hindern könnte, sie Einem Verfasser mit dem ersten zuzuschreiben. Und dass sie keine *Nachahmung* des ersten seien, dafür zeugt die Selbstständigkeit, mit welcher die Idee'n desselben behandelt, verbunden, auch mit neuen und eigenthümlichen vermehrt werden (2 Joh. 8. 3 Joh. 8). Das Unjohanneische (Paulinische) dagegen, was Einige (*Credner, de Wette*) in ihnen gefunden haben, ist täuschend; es liegt mehr darin, dass sie im *Briefstil* geschrieben sind.

Ueber *Zeit* und *Ort* der Abfassung ist Nichts zu bestimmen. Nicht einmal das lässt sich erörtern, ob die Briefe in einem engen Zusammenhange mit dem ersten stehen. Gewöhnlich hat man dieses wohl schon in der ältesten Zeit angenommen und die Briefe als Nachschrift des ersten angesehen. Daher citirt *Irenäus* 3, 6 aus dem zweiten, wie wenn die bezügliche Stelle aus dem ersten genommen wäre (*in praedicta epistola*); und so ist auch wohl im Canon bei *Muratorius* [*antiqq. Itall. Tom. 3. S. 874*] die Angabe zu erklären: *Joannis duae in catholica habentur*. *Storr* l. l. S. 408 [und *Hug* Einleitung. 2. Bd. S. 461 f.] behaupten jenes mit grosser Entschiedenheit — anders *Eichhorn*. — Nur dieselben allgemeinen Verhältnisse, derselbe Leserkreis lassen sich annehmen für diese Briefe zusammengekommen. Die Persönlichkeiten derer, an welche die Briefe geschrieben sind, sind uns unbekannt. Gewiss aber sind es Privatpersonen. *Clementis Alex.* in den Hypotyposen [*Opp. Clem. ed. Potter. S. 1014 ff.*], *Hieronymus, Michaelis* und *Augusti* nahmen für den zweiten Brief an, er sei an eine Christengemeine geschrieben (vgl. 1 Petr. 5, 13 ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκκλησία), wodurch eine vollständige Allegorie in den Brief kommt. Als Gegner des dritten

Briefes ist neuerlich *Ammon* *Leben J. 1. Bd. S. 45*¹⁾ aufgetreten. Aus V. 12 desselben kann man annehmen, dass er einem Diakonus mitgegeben worden sei. Eine besondere Schrift giebt es nur über diesen dritten Brief: *Heumann dissert. exhibens commentarium in Joannis epistolam tertiam*. Gotting. 1742, in *Nova syll. dissert. 1, S. 276 ff.*

Zweiter Brief. V. 1. Ὁ πρεσβύτερος, so auch im dritten Briefe. Wenn es das *Alter* bedeuten sollte, würde wohl der *Name* dabei stehen, wie *Philem. 9*. Es ist der *Amts-* oder *Ehrenname*, unter dem der Verfasser in diesen Kreisen bekannt war; vrgl. συμπρεσβύτερος 1 Petr. 5, 1. Aber über ἐκλεκτὴ κυρία giebt es eine Unzahl von Vermuthungen. *Knauer* über die ἐκλεκτὴ κυρία in den *Stud. und Krit. 1833. Hft. 2. S. 453*. Fast gewiss ist weder ἐκλεκτὴ (*Grotius*, der V. 13 für ἐκλεκτῆς verbessern wollte Ἐνδεκτῆς, und *Wetstein* nach *Oecumenius*), noch κυρία (*Curia* oder *Martha*) als Eigennamen zu fassen, sondern ἐκλεκτὴ ist, wie V. 13 und Röm. 16, 13, christliches Prädicat; κυρία aber gewöhnliche Anrede²⁾, wie das lateinische *domina*. *Knauer* dachte (mehr als witzig) an die *Maria*, Mutter Jesu, und erklärte πρεσβύτερος ältester Sohn, mit Hinweisung auf Joh. 19, 26. Auch ob jene Diakonissa gewesen, was man aus V. 10 entnahm, ist zweifelhaft. Οὓς bezieht sich auf τέκνα (auch *de Wette*), also sind dieses Söhne. Ἀλήθεια wird hier und V. 2 in dreifacher Bedeutung gebraucht: 1) ἐν ἀληθείᾳ, wie 1 Joh. 3, 18 ἀληθείᾳ, wahrhaft; 2) τὴν ἀληθειαν, die christliche Wahrheit, wie γινῶναι τὴν ἀλ. Ev. 8, 32; 3) διὰ τὴν ἀλήθειαν, wegen des Wahrheitsinnes oder

1) Die Diction sei nachlässig (μειζοτέραν V. 4, πιστὸν ποιεῖς V. 5, die Lieblingsphrasen des älteren Johannes bis zum Ueberdruß wiederholt, der Gegenstand unbedeutend.

2) Darauf deutet auch die Uebersetzung des Syrsers und der *Vulg.* (*domina*). Ausdrücklich bezeugt *Epictet. enchir. c. 62*: αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαί καλοῦνται.

der Wahrheitskenntniss (kurz Wahrheit in subjectiver Bedeutung); *διά* kann hier die Bedeutung von *durch* haben, Ev. 6, 57. Denselben Sinn erhält man im Allgemeinen, wenn *διὰ τὴν ἀλήθειαν* zu *ἀγαπῶ* gezogen wird — nicht zu *ἐγνωκότες* [wie bei Schott] — mag man nun *καὶ οὐκ — ἀλήθειαν* als Parenthese schreiben oder nicht. *Καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται* ist abgebrochene Construction, ganz in Johanneischer Weise. Hier wird dasselbe von der Wahrheit ausgesagt, was im Evangelium vom Paraklet. Uebrigens passen die Worte nicht für die Vorstellung von einer baldigen Weltkatastrophe.

V. 3. Der Gruss, wie 1 u. 2 Tim., an Titus, Judä, den drei Sätzen in der Mosaischen Segensformel entsprechend: Wohlwollen, Wohlthat, fortwährendes Wohl. *Κυρίου* vor *Ἰησοῦ* hat die neuere Kritik [Lachmann und bei Schott] ausgelassen. *Τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς*: des Sohnes dieses Vaters, oder des vorzugsweise so genannten Vaters. *Ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ* ist zu *χάρις* u. s. w. zu nehmen; entweder: Segen durch Verleihung von diesen, oder: Segen unter der Bedingung, dass wir diese haben. *Ἀλήθεια* und *ἀγάπη*, verbunden wie Ephes. 4, 15 *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* und 3 Joh. 3 u. 6, sind die beiden christlichen (gewiss nicht göttlichen, wie Einige meinen) Grundeigenschaften, die im Folgenden hier durchgeführt werden.

V. 4. *Περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* 3 Joh. 4: der Wahrheit gemäss leben; *ἀλήθεια* braucht nicht praktische Bedeutung zu haben, diese liegt im *περιπατεῖν*. Der Satz mit *καθώς* — gehört nicht blos zu *ἐν ἀληθείᾳ*, sondern zum *περιπατεῖν ἐν ἀληθ.*, nicht blos: in Folge dessen — sondern: ganz so wie —. Diese *ἐντολαί* wurden 1 Joh. 2, 3 ff. 4, 21 erwähnt.

V. 5 und 6 wie im ersten Briefe 2, 7 f. u. sonst. Hier wird das *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* ausgeführt, dass es auch im *Liebe haben* bestehe. Doch eigenthümlich ist hier der Gedanke, dass Liebe und Gebote Gottes halten sich wechselseitig schaffe, fördere. *Οὐχ ὥς —*

ἀπ' ἀρχῆς, wie 1 Joh. 2, 7. Dieses Letzte ist wieder: wir Menschen von Anbeginn. ἵνα ἀγ. ἀλλήλους gehört zum ἐντολήν εἶχομεν, nicht zum ἐρωτῶ.

V. 6. Ἡ ἀγάπη bedeutet wohl Liebe überhaupt. Der Gedanke (eben als bekannt vorausgesetzt) ist zusammengezogen: Liebe fasst Gottesliebe in sich, und diese besteht darin — ἵνα u. s. w.; vrgl. 1 Joh. 5, 3. Zu αὕτῃ ἐστὶν ἡ ἐντολή gehört ἵνα ἐν αὕτῃ περιπατῆτε. Aber ἐν αὕτῃ geht auf ἀγάπη, nicht auf ἐντολή. So construirt *Lücke* richtig; denn nicht gebräuchlich ist, zu sagen περιπατεῖν ἐν ἐντολαῖς. Καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ist Zwischensatz; ἀπ' ἀρχῆς aber steht, wie 1 Joh. 2, 24. Also ist der Gedanke: „Das Gebot ist, wie ihr vom Anfang gehört habt, das, dass ihr in Liebe wandeln sollt.“

V. 7—11 auf das ἐρωτῶ σε V. 5 bezogen; vrgl. 1 Joh. 2, 18. 4, 1 ff. Auch hier ist es klar, dass vornehmlich praktische Irrlehrer gemeint sind. Πλάνοι, vrgl. πνεῦμα πλάνης 1 Joh. 4, 6. Das Wort πλάνος steht ausserdem noch Matth. 27, 63. 2 Kor. 6, 8. 1 Tim. 4, 1. Statt εἰσῆλθον lesen *Lachmann* und *Lücke* ἐξῆλθον [so auch die *Schottische* Ausgabe], wie dieses 1 Joh. 4, 1 stand. Οὐ μὴ ὁμολ. ganz wie 1 Joh. 4, 2, dort weiter ἐληλυθότα, hier ἐρχόμενον: der da kommen *musste*. Οὗτός ἐστιν: von solcher Art ist. Das οἱ μὴ ὁμολογοῦντες ist als Verstärkung beigelegt: „bei ihnen ist es so — überall; falsch lehren ist Abfall von Jesus.“ Ὁ πλ. καὶ ὁ ἀντίχριστος: der Erwartete oder Bekannte.

V. 8. Βλέπετε ἑαυτοὺς wie Mark. 13, 9: „damit wir nicht verderben, was wir erworben haben, sondern vollen Lohn empfangen“; vrgl. Apok. 3, 11. Es schwankt die Lesart zwischen der ersten und zweiten Person; denn auch ἀπολέσητε, εἰργάσασθε, ἀπολάβητε wird gelesen [*Lachmann* ¹]. Ἐργάσασθαι steht wie

1) *Bengel* Gnom. S. 1193: apostolum scripsisse arbitror, ἵνα — ἀπολέσητε — εἰργάσασθε — ἀπολάβωμεν, unde alii totam senten-

Ev. 6, 27 [I. Bd. S. 240] *acquirere*. Πλήρης: unverkürzt.

Zu V. 9 vrgl. 1 Joh. 2, 23. 5, 12, wo auch ἔχειν so steht. Entfernung von Christus ist eine von Gott selbst. Παραβαίνων ist im jüdischen Gebrauch so viel als ἄνομος. Διδαχή wie Ev. 7, 16 ff. Καὶ τὸν πατέρα — υἱόν: wie den Sohn so den Vater.

V. 10 u. 11. Keine Gemeinschaft solle man mit Solchen haben, d. h. keine *Freundesaufnahme* und Begrüssung ihnen gewähren. Nur solche ist gemeint und nur bei Irrlehrern. Es ist nicht von der gewöhnlich menschlich-bürgerlichen Pflicht die Rede, und nicht von Irrenden, sondern denen, die nur kommen, um zu verwirren. Und Vorsicht war nöthig, um Verführung der Familie zu verhüten, 2 Tim. 3, 6. Das Gegentheil wird eingeschärft 3 Joh. 8. Vgl. παραιτεῖσθαι, στέλλεσθαι 2 Thess. 3, 6. Tit. 3, 10, und μισεῖν Judae 22; ausserdem 1 Kor. 16, 22. Gal. 1, 8. Phil. 3, 2. Ταύτην τὴν διδαχὴν nämlich τοῦ Χριστοῦ V. 9. Χαίρειν λεγ. ist stärker als λαμβάνειν εἰς οἰκίαν. Die Theilnahme am schlimmen Thun (1 Tim. 5, 22), die hier durch den Gruss bezeichnet wird, steht entgegen 3 Joh. 8 dem συνεργὸν γίνεσθαι τῇ ἀληθείᾳ, der Begünstigung der Guten. Die Förderung der Person ist Förderung der Sache.

V. 12 wird 3 Joh. 13 f. wiederholt. „Viel wollte ich schreiben, aber wollte es nicht thun durch Papier und Tinte“ (χάρτης καὶ μέλαν, 2 Kor. 3, 3). Der Gegensatz ist nicht genau. Denn bei ἡβουλήθην war eigentlich nicht γράφειν (3 Joh. 13 steht es ausdrücklich dabei) zu setzen, sondern λαλεῖν. Streng genommen würde der Sinn des Satzes sein: in geistiger Schrift wollte ich euch schreiben 2 Kor. 3, 3. Γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς ist ganz Johanneisch: bei euch sein zu können, persönlich zu euch zu sprechen. [So nämlich lesen

tiam admonentem in secunda persona, alii deinde in prima retulerint.

Knapp, Lachmann, Lücke und Hahn statt ἐλθεῖν, was sonst im Texte stand.] *Ἰνα ἡ χάρις* u. s. w. wie 1 Joh. 1, 4. *Ἡμῶν* ist *rec.*, statt dessen *Lachmann* *ὁμῶν* aufgenommen hat.

V. 13. Diese Kinder waren also in des Verfassers Nähe. [*Bengel: comitas apostoli, minorum verbis salutem nunciantis.*]

Der dritte Brief.

V. 1. Der Cajus dieses Briefes braucht keiner der drei sonst erwähnten zu sein: 1) aus Macedonien, der bei Paulus in Ephesus erwähnt wird AG. 9, 29; 2) aus Derbe in Lykaonien, ein Gefährte des Paulus nach AG. 20, 4; 3) der von Korinth Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14. An den zweiten dachte man hier natürlich am Meisten. In den alten Unterschriften heisst er ἐν Ἐφέσῳ ξενοδόχος τῶν ἀποστόλων; und in den *Constitt. apostoll.* 7, 46 wird berichtet, Cajus sei von Johannes als Bischof von Pergamus eingesetzt worden.

V. 2. *Περὶ πάντων* gehört wohl zu εὐοδοῦσθαι, und ist zu nehmen: in Beziehung auf Alles, in jeder Hinsicht. Die Beziehung auf εὐχομαι und die Uebersetzung *vor Allem* (*ante omnia*, *Beza*) ist dem Sprachgebrauch nicht angemessen. Wenn *περὶ πάντων* bei *Homer* (*Iliad.* 1, 287) dieses bedeutet: so bezieht es sich auf den *Vorrang*. *Εὐοδοῦσθαι* steht wie Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 2: glücklich sein.

V. 3. *Μαρτ. σου τῇ ἀληθείᾳ* wie V. 6 *τῇ ἀγάπῃ*: beloben. In *τῇ ἀληθ.* hat *ἀλήθεια* wieder mehr subjective Bedeutung: Wahrheitssinn, Wahrheitsstreben, wie es ja auch 2 Joh. 3 neben ἀγάπη stand. *Καθὼς ἐν ἀληθείᾳ* (oder ἐν τῇ ἀληθ., wie Andere lesen) *περι-*

πατεῖς ist wohl (2 Joh. 2) als directer Satz zu nehmen: wie du ja der Wahrheit so gemäss lebst. Dasselbe ἐν ἀληθ. περιπατεῖν 2 Joh. 4, ἀλήθεια aber wieder in verschiedener Bedeutung.

V. 4. Μειζότερος steht hier allein, wie ἐλαχιστότερος Eph. 2, 8, aber immer mit Bedeutung. Den Dichtern und der späteren Sprache sind solche Formen nicht fremd. [Vgl. *Winer Grammat.* S. 80.] Τοῦτων bezieht sich auf ἵνα ἀκούω u. s. w. Ἴνα = ἡ ἵνα Joh. 15, 14.

Nun geht er V. 5—8 auf die *Liebe* über, wie 2 Joh. 4, 5 ἀλήθεια und ἀγαπᾶν verbunden waren. Πιστόν (Tit. 1, 6) ist überhaupt Christlich-Würdiges. Hier bedeuten ἀδελφοί neben ξένοι Bedürftige in der *Gemeine*. Doch liest man mit *Lachmann* [der *Schottischen* und *Hahn'schen* Ausgabe nach überwiegenden Zeugnissen] καὶ τοῦτο ξένους, so gehören auch diese zu den Brüdern.

V. 6. Καλῶς ποιήσεις προπέμψας: auch fernerhin — προπέμπειν bedeutet nach gastfreier Aufnahme entlassen ¹⁾. So steht das Wort oft in der Apostelgeschichte, auch Röm. 15, 24, und Tit. 3, 13. Die *Vulg.* und einige Manuscripte lesen ποιήσας προπέμψεις: du wirst entlassen, nachdem du wohlgethan. *Luther* übersetzt frei: du hast wohl gethan — wie *Grotius* conjicirte ἐποίησας [*bene fecisti est laudantis, ut Act. 10, 33. 1 Kor. 7, 38*]. Ἀξίως τοῦ Θεοῦ: Gottes würdig, dem du ja dienst. Anders steht die Formel 1 Thess. 2, 12 ἀξίως τοῦ Θεοῦ τοῦ καλοῦντος —.

V. 7. Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος: ihn zu verkündigen, Christus wohl [*Paulus*]. Αὐτοῦ hat die neuere Kritik weggelassen [*Hahn* in Klammern gesetzt]. Ἐξέρχεσθαι in gleichem Sinne 1 Joh. 2, 19; ausgehen als Lehrer Luk. 9, 6. AG. 16, 13. Ἀπὸ τῶν ἐθνῶν (*Bentley*

1) *Bengel*: deducere cum commeatu. Beneficium praesta usque ad finem.

conjectirte ἐκκλησιῶν) gehört zu λαμβάνοντες, nicht zu ἐξῆλθον [*Beza, Bengel, Carpzov, Morus*], also von denen, unter welchen sie predigten (Matth. 10, 8: δωρεὰν δότε).

V. 8. Ἀπολαμβάνειν ist *rec.*, *Lachmann* liest ὑπολαμβάνειν; Beides ist = παραλαμβάνειν: zu sich nehmen, nämlich in das Haus. Συνεργοὶ τῇ ἀληθείᾳ: mit der Wahrheit arbeitend, oder: mit ihnen für die Wahrheit; συνεργός ist ein Paulinisches Wort: 2 Kor. 8, 23. Kol. 4, 11.

V. 9. Τῇ ἐκκλησίᾳ: ohne Zweifel der Gemeinde, in welcher Cajus war. Ἐγραψα deutet wohl nicht auf den ersten Brief hin, sondern auf einen, der persönliche Angelegenheit betraf, vielleicht einen empfehlenden (*Lücke*). Aber gewiss ist jenes ἔγραψα nicht so viel als ἔγραψα ἄν, *Vulg.: scripsissem forsitan*. *Lachmann* liest ἔγραψά τι [in der *Schottischen* Ausg. eben so wie ἄν verworfen, weil Beides aus demselben Grunde hervorgegangen, um nämlich jenen Brief nicht als verloren gegangen gelten zu lassen]. Φιλοπρωτεύων ist ein ungewöhnliches Wort; aber φιλόπρωτος kommt oft bei den Späteren vor. Diotrophes, der ebenfalls ein Gegenstand der Sage geworden ist, ist völlig unbekannt. Ohne Zweifel gehörte er derselben Gemeinde an, wie Cajus. Er war ein ehrgeiziger, dem Apostel persönlich entgegentretender Mann. Unter ἡμεῖς ist wohl der Apostel und die ihm Gleichgesinnten zu verstehen. Ἐπιδέχεται: lässt nicht zu, nämlich ein Schreiben von ihm oder seine Person.

V. 10. Ὑπομινῆσκειν: tadelnd daran erinnern, vorhalten 2 Tim. 2, 14. Tit. 3, 1. Τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ bezieht sich eben auf das οὐκ ἐπιδέχεσθαι. Φλυαρεῖν ἡμᾶς: dabei (beim Zurückweisen) auch uns schmähend. Φλυαρεῖν bedeutet *nugari* (φλυαρός 1 Tim. 5, 13), nur hier mit activer Bedeutung: thöricht Jemanden behandeln, daher φλυαρήματα Verleumdungen bei *Josephus*. Ἐπὶ τούτοις (ungewöhnliche Construction, sonst steht der blosse Dativ bei ἀρκεῖσθαι): mit dem,

was er *mir* thut. Ἐπιδέχεσθαι steht hier in anderem Sinne als V. 9: gastlich aufnehmen in christlicher Weise = ἀπολαμβάνειν V. 8. Ἐκβάλλει, ohne Zweifel τοὺς βουλομένους, nicht ἀδελφούς. — Merkwürdig aber ist eine solche Einwirkung unlauterer Persönlichkeit schon in den apostolischen Kreisen.

V. 11. Die Prädicate ἐκ — ἐστίν und οὐχ — θεόν (1 Joh. 3, 6) sind ganz Johanneisch. Ἀγαθοποιεῖν steht hier im höheren Sinne: für das Gute handeln.

V. 12. Auch dieser Demetrius ist uns völlig unbekannt; Viele dachten an den zu Ephesus AG. 19, 24. Ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ist wohl nicht von der Wahrheit in uns zu verstehen, sondern von der Wahrheit, welche er gefördert hat, also: durch die Erfolge bewährt. Ueber οἶδατε, wofür Lachmann [und die Schottische Ausgabe] οἶδας lesen, vrgl. Ev. 19, 35.

V. 13 und 14 wie 2 Joh. 12. V. 15. Εἰρήνη σοι, wie 1 Petr. 5, 14. Κατ' ὄνομα Evang. 10, 3: alle Einzelne.



was er von ihm. — Eindeutiger steht hier in anderem Sinne als V. 9: gütlich aufnehmen in christlicher Weise — annehmen V. 8. — ohne Zweifel — Merkwürdig aber ist eine solche Einwirkung anderer Personlichkeit schon in den apostolischen Kreisen.

V. 11. Die Predicator — von und in — 3602 (1 Joh. 3, 6) sind ganz johanneisch. — 3603 steht hier im höheren Sinne, das man handeln.

Verbesserungen.

V. 12. Auch dieser Demetrius ist uns völlig un-

8. 149 Z. 14 v. o. lies statt die Todesstunde: die Stunde der Finsterniss, die Mitte zwischen Kreuzigung und Tod.

— 149 Not. 2 Z. 2 v. u. schiebe ein nach Zeitschrift: 1831.



Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften

Bd.: Bd. 2

Jena 1845

Exeg. 83 ub-1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409918-3